

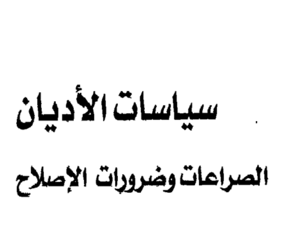
نبيل عبد الفتاح

سياسات الأديان

الصراعات و ضرورات الإصلاح



الأعمال الفكرية



سياسات الأديان

الصراعات وضرورات الإصلاح

رقم الإيداع : ١٤٢٣٧/٢٠٠٣

I.S.B.N 977-01-8777-1

سياسات الأديان

الصرعات وضرورات الإصلاح

نبيل عبدالفتاح



مهرجان القراءة للجميع ٢٠٠٣

مكتبة الأسرة

برعاية السيدة سوزان مبارك

(سلسلة الأعمال الفكرية)

إشراف: مصطفى غنايم

سياسات الأديان
الصراعات وضرورات الإصلاح
نبيل عبدالفتاح

تصميم الغلاف
والإشراف الفنى:
للفنان : محمود الهندى
الإخراج الفنى والتنفيذ:
صبرى عبدالواحد
الإشراف الطباعى:
محمود عبدالمجيد
المشرف العام :
د.سمير سرحان

طبعة خاصة من دار ميريت للنشر

الجهات المشاركة :

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية
وزارة الثقافة
وزارة الإعلام
وزارة التربية والتعليم
وزارة التنمية المحلية
وزارة الشباب
التنفيذ : هيئة الكتاب

على سبيل التقديم:

لا سبيل أمامنا للتقدم والرقى وملاحقة العصر إلاّ بالمزيد من المعرفة الإنسانية.. نور يهدينا إلى الطريق الصحيح، ولأن مكتبة الأسرة أصبحت أهم زهور حدائق المعرفة نتنسم عطرها ربيعًا للثقافة المصرية الأصيلة.. فإننا قطعنا على أنفسنا عهدًا ووعدًا ليس لنا إلا الوفاء به لتثمر شجرة المعرفة عطاءً للأسرة المصرية.

د. سمير سرحان

يمـــارس مجـــتمع المشـــهد أو الصورة حكمه باستخدام سلاح قديم الزمـــن، وقــد أقـــر هوبز منذ زمن بعيد أن "الشعور الذى لابد من استثارته فى سبيل فرض السيطرة الفعالة هو الخوف". فالخوف برأى هوبز ، هو الذى يقيد النظام الاجتماعى ويضمنه، ويبقى الخوف إلى يومـــنا هـــذا آلـــية التحكم الرئيسية التى تخترق المجتمع والمشهد والصورة".

مايكل هاردت، وانطونيو نيغرى(*)

(*) مـــايكل هـــاردت، وأنطونيو نيغرى (تعريب) فاضل جتكر، مراجعة رضوان السيد "إمبراطورية العولمة الجديدة"، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة العربية الأولى ص ٤٧٠، ٢٠٠٢.

"لا اللذة، لا المجد ، ولا السلطة: الحرية، وحدها الحرية"

فرناندو بيسوا(*)

(*) فرناندو بيسوا، (ترجمة المهدى أخريف) : كتاب اللاطمأنينة، منشورات وزارة الثقافة والاتصال المغربية، ص ٤٢٤، ٢٠٠١.

"الامتياز الوحيد للدراسة، أى دراسة ، يتمثل فى الاستمتاع بكل مالم يقله الآخرون" (*)

فرناندو بيسوا

(*) فرناندو بيسوا، كتاب اللاطمأنينة، المرجع سابق الذكر، ص ٣٨٥.

مقدمة

أبدو، وجلاً، ويجتاحني القلق في أقصاه، وفي امتلاءاته الهاجسية، وشكوكه وجروحه التي تكاد تسيطر على البيئة السياقية والمزاجية لكتابة مقدمة "سياسات الأديان.. الصراعات وضرورات الإصلاح".

لم التردد ومتتالياته النفسية والذهنية، بل والنظرية؟ بصراحة طليقة، حالتنا المصرية - والعربية - تبدو لوهلة، وكأنها منتجة للخوف، واليأس، وكأننا إزاء مصائر كينونية ، وعدمية ، ونكاد نبدو في مواجهة بداية افتتاح لأبواب الجحيم ومتاهاته. عجزنا، وفشلنا، وجمودنا ، أدى إلى عدم قدرتنا على إنتاج التوافقات حول الحدود الدنيا، في علاقاتنا بذواتنا وتواريخنا وهوياتنا، وما يجمعنا كأمة، وكقيم سياسية أخفقنا في تجديد وتفعيل شكل النظام السياسي الملائم الذي تنتظم حوله فعالياتنا وإنتاجنا السياسي، وإدارة ميزانيات الموارد والمواهب ، والإمكانيات ، في إطار القيود الواردة عليها.

أقولها جهيرة، نعم فشلنا، وعجزنا عن إدارة التنوع والتعددية بطيوفها المتعددة داخل مكوناتنا القومية، في إطار إنساني رحب، ثمة خلل في أنظمة تعليمنا المدني، والديني، وفي إعلامنا وثقافتنا ونظرتنا للعالم ولأنفسنا وللآخرين. إنها تنطوي على اختلالات بنائية ، وتقف عقبة أمام تحرير ذواتنا من الأساطير والأوهام التي يعاد إنتاجها عبر الزمن حول ولعنا وافتتاننا بذاتنا على نحو خطير، ونحتاج إلى وقفة نقدية حازمة بالعلم والموضوعية والانضباط المنهجي. والأهم بشجاعة نقدية تنأى بنا عن خطابات جلد الذات الدامية، والتي تشيع اليأس والإحباط، على نحو ما نلحظه في بعض الكتابات المبسطة عن مشاكلنا وأزماتنا وكوارثنا على اختلافها.

أبــدو قلقاً ومتردداً، ها آنذا أعيد أوصافى وحالتى ولحظتى، لأن مــتابعة أحوالــنا بعد أزمة ١١ سبتمبر ٢٠٠١ العولمية – وما تلاها من أزمــات أخرى ولاسيما بعد احتلال العراق والتفجيرات الانتحارية التى وقعت فى مجمعات سكنية بمدينة الرياض السعودية فى ١٢ مايو ٢٠٠٣ – ثــم تكشــف عــن إعادة إنتاجنا لبعض أنماط استجابتنا إزاء مشاكل وأزمــات وإشكاليات سابقة! نبدو وكأننا نحمل وهناً على وهن فى غالب بنياتنا، وأفكارنا، وأساليب حياتنا ومعاشنا وتفكيرنا، ومناهج وآليات فهمنا للتحولات التى تجرى حولنا وداخلنا، وبنا.

قــيود وحــدود ذهنــية وإدراكية وأساطير وضعية ماضوية تم إنتاجها، واكتسبت رسوخاً وتقليداً ومحافظة، طبعت مناهج تفكيرنا الدينى وتفســيراته وتأويلاته، وطرائق إنتاج المعنى والدلالات الدينية فى غالب الخطابات الدينية التقليدية المعاصرة – ماعدا استثناءات محدودة – التى لا تزال تسيطر على فكرنا وتعليمنا الدينى. ثمة حاجة موضوعية وحياتية لمراجعات عديدة ونقدية للتراث الفقهى فى مدارس عديدة وتتطلب التعامل المــنهجى والموضــوعى والــتاريخى، مــع ما يذخر به الإرث الفقهى الإسلامى من اجتهادات تم تجاوزها بأخرى، ونقول وآراء وفتاوى لم تعد صــالحة لحكــم حياتــنا المتغــيرة بوصــفها بشرية الإنتاج، والدلالة ، والمحمولات ، والمصالح الاجتماعية والسياسية والفقهية ، وكانت جزءاً من عوالم أفلت بسياقاتها وحدودها وأسئلتها ومتطلباتها ومصالحها!

ثمــة حاجــة موضــوعية حالة وحادة لإعادة بناء مناهجنا على محــاور الحرية والتعددية والاجتهاد والتطلع إلى موجات تلو أخرى من أسئلة وإشكاليات دينية وفلسفية ودهرية عاتية مع ما سبق أن أطلقنا عليه "ثــورة المابعديــات" فى الفلسفات والنظريات والتقنيات والاصطلاحات وأســاليب التفكــير. العــالم المــابعدى لا يــزال ينطوى على مكنوناته ومستوراته العديدة، ونحن لا نزال مولعين ومشدوهين بالأرحام المرجعية فــى الفقــه، والأفكار، ومذعورين من مساءلة أنفسنا وأفكارنا ومراجعنا وفــتاوانا وبصراحة خائفين من الأسئلة والمراجعات. تحولت منظومات الأفكــار الفقهية أو القيم التى أنتجها الأسلاف وكأنها منظومات مقدسة لا يجــوز الاقتراب منها بالنقد أو الرأى المخالف، وإبداع اجتهادات تتلاءم مع عصرنا وتحولاته المعقدة.

ثمـــة غرابة ما فى هذا الموقف النكوصى، حيث لا توجد سلطة دينـــية فى الإسلام بحسب الأصل، إلا أنها أنتجت فى التاريخ كمؤسسات وســـلطات، والأكثر غرابة أن بعضهم فى تمجيده لذاته وآرائه ومصالحه ومكانته، يمجد المؤسسة والسلطة الدينية - والسياسية بالقطع لدى كُثر - كى يستمد من تمجيدها، قوته وزهوه وتقليديته، وشراسته فى اغتيال رؤى الآخريـــن، ولا ســـيما مـــن المجددين - إن وجدوا - وغيرهم من رؤى المدارس والأفكار الحديثة.. إلخ.

إن سلطوية وتسلطية بعض المؤسسات والأفكار الدينية /الوضعية وقمعـــية بعضـــها تعـــتمد على مثالها المرجعى، وهو تسلطية وسلطوية السياســـة، والصـــفوة الحاكمـــة. إن القمعيات والتسلطيات على اختلافها تـــتغذى من ينابيع موحدة، ويدعم بعضها البعض، وكلها تخشى الحرية، وغلـــياناتها الإبداعـــية والفكرية والتعددية ، إنهم مرعوبون من الحرية وأسئلتها وشكوكها ونسبياتها، وضماناتها، ولاسيما حريات الفكر والتعبير والبحث الأكاديمى، والإبداع عموماً، إن حرية الفكر والبحث تمثل رعبا وجحـــيما لغالـــب العقـــل النقلى، وخطاباته السلفية والماضوية وأزمنتها المستعادة.

ثمـــة متاهات للخوف، ينتجها الفكر الدينى الماضوى المتحجر، ومعـــه بعـــض أنماط أخرى تبدو علمانية ولكنها تحمل فى داخلها ذات الســـمات المحافظـــة والانغلاق والخوف من الحرية فى التفكير والبحث والتعبـــير بلا وجل من أجل تطوير المجتمع والدولة ومنظومات الأفكار الســـائدة، ولكـــنها تعتمد على جذور ومرجعيات ماضوية وعتيقة، وتبدو مستبدة بحياتنا وإذهاننا، إن إصلاح المؤسسات السياسية والدينية، وتجديد الفكـــر الدينى - بإنتاجه وخطاباته الفقهية والفلسفية والوعظية والسوسيو دينـــية - ومـــنظومات الأفكار السياسية، أمرٌ بات ضرورياً وملحاً، لأن حالتنا المصرية تشى بالخواء، واليباب إلا فيما ندر من إبداعات فى بعض الأنمـــاط السردية للأجيال الشابة، وبعض الكتابات الأكاديمية والنصوص الفكرية.

إن الإصلاح الأخلاقى والتعليمى أمر لا يحتاج إلى إرجاء، حيث تســـود الازدواجـــية ، والمراوغة والإضمار والمخاتلة، والكذب بأنماطه المتعددة. إن شيوع النفاق يبدو متزامناً من أسف مع التنطع الاستعراضى

باسم القيم الدينية الرفيعة، والولع الشكلاني بالأداءات الطقوسية للتدين، ثم عمل نقيضها سلوكيا فى أماكن العمل، وفى الشارع، والحافلات، ووسائل المواصلات العامة والخاصة. إن بعض منظومات اللغة الشفاهية الآلية – الميكانيكية – بكل محمولاتها الناطقة بالورع والتقوى، لإخفاء المستورات، وأنماط السلوك المنحرفة والمضادة لقانون الدولة الحديثة، كل ذلك يكشف خطورة الأخلاق النفاقية والتبريرية السائدة، التى تحاول دوماً أن تستند على مسوغات تبرر بها الخروج علي القانون، والقيم الدينية النبيلة، والتى يحاول بعضهم أن يتخذها قناعاً لإخفاء حجم ما ألحقوه بالأمة من فسادات، أخطرها تحويل بعضهم الإيمان والورع إلى طقوس استعراضية، لإثبات التقوى والالتزام الدينى فى حين أن الأداءات مثقلة بإثم الخروج على القانون والقيم الدينية. ثمة من يعانون ويتألمون على الرغم من أنهم لا يزالون معتصمين بالقيم الأخلاقية الفضلى، واحترام القانون، لكنهم قلة تبدو وكأنها محاصرة، ومتهمة فى احترامها لذواتها، ودينها ، وقانون البلاد.

إن الإصلاح كمنظومة متكاملة فى المجالات السياسية والدينية والأخلاقية، والتعليمية والاقتصادية.. إلخ، هو مدخلنا لإعادة هيكلة تبدأ إصلاحية النزعة وتستمر دون توقف، فى مواجهة مع غيلان فاسدة ومستبدة تبدو أسطورية القدرة والفعل والسطوة على حياتنا. لكن الغيلان الأسطورية، يمكن التصدى لها بتجديد النظام السياسى، ومن خلال الشفافية والقيم والآليات الديموقراطية ، ودولة القانون الحديث، والمساواة بين المواطنين فى إطار المواطنة.

إن القيم الديموقراطية عندما تشاع سوف تتصادم مع قيم بالية، وأعراف ورواسب تشكل عقبات إزاء تسييد الثقافة الديموقراطية، ومؤسساتها وآلياتها. إن الجهد الدائب والعزم الصارم والمسئولية سيؤدى إلى فتح الأبواب أمام تنشيط عمليات إنتاج الفرد كفاعل اجتماعى وسياسى، ومن ثم الفردانية، والخصوصية والإرادة والمسئولية فى إطار الحرية.

الحرية والخصوصية والمسئولية، هى مدخلنا فى الإطار الديموقراطى والتمثيلى النيابى، إلى إصلاح وتجديد نظم التعليم والإعلام والثقافة، وتطوير البحث العلمى والأكاديمى، والتشريع.. إلخ. يبدو وكأننا

نعيد إنتاج بداهات – تباً لها كما أقول دوما – في مطالع الألفية الثالثة، وكأننا نبدأ الحوار حول الحداثة في أبعادها ومناحيها المختلفة في بدايات تعرفنا عليها، بينما العالم مابعد الحديث والمعولم باكتشافاته الهائلة يكاد يمهد لقطيعة تاريخية غير مسبوقة في الحياة الإنسانية، ويجتاح بعض حياتنا المتخلفة.

أين نحن من كوكبنا المتحول، وإبداعات البشر في عالم الغرفة الكونية ، أو بالأحرى عالم الوسائط المتعددة، وما بعدها ، حيث العالم يتجلى عند لمسات أصابع اليد، العالم الرقمي "الديجتال"، الذي لا تزال بيننا وبينه فجوات زمنية في الفكر والإبداع ونظام الحياة، والتعليم.. إلخ. العالم الرقمي حيث لا نزال عالة على إبداع واكتشافات الآخرين، ولا نزال نخشى مواجهة تخلفنا وعجزنا وترددنا.

إن هموم الإصلاح والتجديد في مصر تبدو غلابة على مقدمة "سياسات الأديان"، لأن كل أبواب الكتاب تدور حول مشاكل، وأزمات وقضايا وإشكاليات دور الأديان في النزاعات الكونية – أو العولمية بتعبير أدق – والإسلام وإشكاليات الحداثة في عالم معولم، ومشاكل وأزمات الاندماج القومي في السياقات العولمية والإقليمية والمصرية المتغيرة في ظل هذه القوائم من الظواهر والمشكلات والإشكاليات تبدو الحاجة إلى الإصلاح الديني، والإصلاح السياسي والقانوني.

أبواب وفصول كتبت منجمة، بعضها قدم في مؤتمرات دولية هامة، كمؤتمر الأمن والتعاون الأوروبي في يونيو ١٩٩٧ بأوسلو، ومؤتمر اليونسكو باستوكهولم حول تقرير الأمين العام الأسبق للأمم المتحدة خافيير بيريز دي كويار عن تنوعنا الإنساني الخلاق، وفي المنتدى المتوسطي بإسبانيا من ١ إلى ٢ نوفمبر ٢٠٠٢، وبعضها قدم في ندوات بطهران من ٢٩ إلى ٣٠ أكتوبر ٢٠٠٢، ومن قبل في روما، والأردن، وبعضها الآخر قدم في ندوات مصرية.

إن أبواب وفصول هذا الكتاب تنطوي على وحدة في موضوعاته الأساسية الدينية والسياسية، إنها وحدة الجروح والأعطاب الهيكلية التي تمس حالتنا المصرية ، وربما يدخل ضمن ثنايا وخطوط وحدته منهجيته، ومفاهيمه واصطلاحاته في حدها الأدنى على الرغم من تعدد موضوعاته.

أردت جمـــع هــذه الدراسات والمقالات - وخاصة فى ملاحق الكـتاب - كجــزء من مرافعة بحثية عن ضرورات الإصلاح السياسى والدينى والتعليمى والقانونى فى مصر.

أود أن أشير إلى أن أبواب وفصول الكتاب تنطوى على التحليل الـــنظرى، والنزعة العملية التى تطرح بعض تصورات لحلول لمشاكلنا، وحتى لا يقال إننا ننزع للنقد دونما تقديم لحلول واقعية ممكنة التطبيق.

راجـــيا أن يكـــون هـــذا العمل بمثابة دفاع عن العناصر المثقفة والمستقلة فى جيلنا والتى حاولت ولا تزال المطالبة والدفاع عن التجديد السياسى والإصلاح الدينى، قبل أن يطالب به الآخرون دعما لمصالحهم السياسية فى هذه المنطقة من العالم.

وعلى الله وحده سبحانه وتعالى دائماً وأبداً قصد السبيل،

نبيل عبد الفتاح

القاهرة فى ٢٦ يناير ٢٠٠٣

الباب الأول

الأديان والمابعديات والنزاعات العولمية

تتميز الممارسات الخطابية باقتطاع حقل معين للموضوعات وبتحديد منظور شرعى لموضوع المعرفة وبضبط معايير معينة لصياغة المفاهيم والنظريات، فتفترض كل ممارسة من الممارسات مجموعة من التعليمات التى تنظم الإقصاءات والاختيارات"

ميشيل فوكو(*)

(*) ميشيل فوكو: "دروس ميشيل فوكو" ترجمة محمد ميلاد، الطبعة الأولى، ص٧، الناشر دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٩٤.

مدخل:

كانــت الأديـــان السماوية والوضعية ولا تزال فى قلب التاريخ، والمصير الإنسانى، وجزءاً لا يتجزأ من أسئلة الكينونة والوجود والعدم، والحـــياة والمـــوت، إن الحضـــور الدينى فى التفاعلات الإنسانية، على المستويات الفردية – إذا كان الفرد منتجاً كفاعل اجتماعى وسياسى – أو الشخصـــية، يبدو كثيفاً فى ثقافات ومجتمعات عديدة فى عالمنا، لا تزال الأديـــان ومؤسســـاتها وسلطاتها، تلعب أدواراً عديدة فى المجالين العام والخـــاص، ويوظف الدين فى العمليات السياسية، ويستخدم لأداء وظائف عديـــدة فـــى الشـــرعية السياســـية ، والتبرير للخطاب السياسى لبعض الصـــفوات الحاكمـــة، ودعم سياساتها الاجتماعية، وقراراتها السياسية، ويشـــكل مكونـــاً مهماً فى سياساتها الخارجية أياً كانت دوائر اهتماماتها ومصالحها.

إن الحضـــور التاريخى للأديان فى تأسيس هويات ثقافية وقومية وعرقية وسياسية ، يمثل أحد استراتيجيات بناء الهوية فى مناطق عديدة مـــن عالمـــنا تاريخـــياً، ثمة نزاعات عديدة، وراؤها مصالح اجتماعية واقتصـــادية وسياســـية ورمـــزية ، كانت تستخدم الأديان كقناع وغطاء لمـــنظومة مـــن المصالح المتعددة، فى كل مرحلة تاريخية. إن تاريخية عملـــيات التوظـــيف السياسى والمصلحى للأديان، فى شن الحروب بين الجماعـــات والقـــبائل والأمم والدول، تعطى للباحثين والخبراء ورجال السياسة العملية فرصة بحثية وتأملية لتجريد سياسات الدين واستراتيجيات توظـــيفه فـــى الحـــروب، والأزمـــات الداخلـــية – كالحروب الأهلية – والطائفـــية، والعرقية والقومية واللغوية داخل المجتمعات المنقسمة – أو الممـــزقة – مـــن كـــثافة "الماكياج" الرمزى أو بالأحرى عمليات تجميل المصـــالح وشهوات السلطة، وشبق المصالح النخبوية، وللسلطات الدينية وقادتهـــا، من أقنعة التجميل والتزويق الساحر للمصالح باسم دين ما من الأديـــان ، أو مذهـــب داخلـــه. شهد التاريخ المعاصر استخدامات عديدة للأديـــان سواء على مستوى النظم السياسية الداخلية وسياساتها، ومصالح

نخــبها الحاكمة، وتحالفاتها مع رجال المؤسسة الدينية، أو على مستوى العلاقــات والــنزاعات الإقليمية والدولية، والكونية، التى تتشكل بوتائر ســريعة وعاتــية. فــى أثناء الحرب الباردة استخدمت الولايات المتحدة والدول الغربية الأديان فى صراعها ضد الاتحاد السوفيتى، بل استخدمت أمــريكا الديــن الإســلامى فــى هــذا الإطــار ضد النظام الناصرى، والأيديولوجــيا القومية العربية، والبعثية من خلال استخدام بعض الدول النفطــية المحافظــة كالســعودية على سبيل المثال فى هذا الإطار، بل ومحاولــة إقامــة حلــف إسلامى فى مواجهة مصر الناصرية، وبعض الأنظمة الراديكالية آنذاك.

واستُخدم الإسلام وفق نمط الاستخدام السياسى الأمريكى – بدعم ســعودى وساداتى وخليجى – ضد الاتحاد السوفيتى فى أفغانستان، من خــلال جماعات الجهاد الأفغانى، وبعض المتطوعين العرب الذين شكلوا نواة ما عرف بعدئذ بالأفغان العرب.

ومــنذ انهــيار الإمبراطورية السياسية والفلسفية والأيديولوجية الماركســية، ونشوء نزاعات بين بعض – وداخل – الدول السابقة على أســسٍ قومــية، ودينية ومذهبية، وظفت الأديان وبعض المذاهب الدينية أيضــاً فى حروب الهوية، وتأسيس حدود الدول الجديدة التى انبثقت من تفكــك الــدول الشــيوعية الســابقة، فــى أثناء موجات العنف السياسى الــراديكالى ذى الوجــوه الدينية والطائفية الذى كانت تمارسه الجماعات الإسلامية السياسية فى مصر. كانت الولايات المتحدة، بوحى من التجربة الإيرانــية ، تديــر حواراتٍ مع عناصر تنتمى إليها، خشية من حدوث الأعــراض الإيرانية مجدداً. شكلت الجماعات الإسلامية الراديكالية فى مصر، وتنظيم القاعدة، والجماعات الإسلامية الجزائرية، نقطة تحول فى مســار تعقــيد الــدور الذى تلعبه الأديان عموماً، والإسلام السياسى فى المــنازعات الدولــية والكونية المعاصرة، والتى بلغت ذروتها بعمليات نــيويورك وواشــنطن فى ١١ سبتمبر ٢٠٠١ ضد رموز القوة والهيبة الأمريكــية، أثــارت عملــيات القــاعدة المتعددة ظاهرة عولمة الحركة الإسلامية السياسية واستراتيجياتها وأهدافها، وعولمة سياسات الأمن فى مواجهــة العــنف السياســى، والإرهــاب باسم الدين، وتنسيق سياسات واســتراتيجيات، وعمليات المواجهة ضد القاعدة وبؤرها النائمة واليقظة

فـــى مناطق عديدة من عالمنا. ثمة إشكاليات عديدة تثيرها سياسات الدين العولمـــية ، وعولمة السياسات الأمنية والدفاعية من الاحتواء إلى النزعة الاســتباقية والوقائـــية كما تطرحها الإدارة الأمريكية الجمهورية بقيادة جورج دبليو بوش وفريقه.

إن دور الديـــن فـــى المنازعات الدولية والكونية المعاصرة، لا يقتصـــر فقـــط على العمليات الإرهابية، ولا إشكاليات الهوية وجروحها العديدة، وإنما موقع مؤسساته الدينية والمذهبية الكبرى ، فضلاً عن تأثير ثورة الاستنساخ البشرى على أسئلة الخطابات الدينية والمذهبية الأساسية فضـــلاً عن السيناريوهات المحتملة لأدوار الفقه واللاهوت والمؤسسات والعلاقات بين الأديان... إلخ.

إن الظواهـــر والتطورات العديدة لتوظيفات الدين فى التحولات العالمـــية والكونية لم تجد انعكاساً إيجابياً وإصلاحياً لدى المؤسسة الدينية الرسمية – واللارسمية الأخرى – ولا على الخطابات الدينية والسياسية، سوى على نحو مباشر، وشكلى وظاهرى لم يؤثر على بنياتها بالإصلاح أو التجديد أو اللغة.. إلخ.

سوف نتناول فى الباب الأول بعض الموضوعات الأساسية حول الأديـــان والمابعديـــات والنزاعات الكونية فى فصول خمسة على النحو التالى:

الفصـــل الأول: صدمة ١١ سبتمبر ٢٠٠١ وما بعد: الخطابات والمؤامرة والاكتفاء الذاتى.

الفصل الثانى: مابعد الحداثة والعولمة والأديان.

الفصل الثالث: الدين فى النزاعات الدولية والكونية.

الفصل الرابع: الدين والحوار فى الفضاء المتوسطى.

الفصل الخامس: الحركة الإسلامية الراديكالية وعولمة سياسات الأمن.

الفصل الأول

صدمة ١١ سبتمبر ٢٠٠١ وما بعد:
الخطابات، والمؤامرة، والولع بالاكتفاء الذاتى

شاع فى بعض الخطابات السياسية والإعلامية المصرية والعربية علـــى اخـــتلافها، وصف المرحلة التى لحقت أحداث سبتمبر ٢٠٠١ فى الولايـــات المتحدة ، بعالم ما بعد ١١ سبتمبر، ووصف الأحداث والوقائع السياسية السابقة بأنها عالم ما قبل سبتمبر. كنت وآخرون من أوائل الذين حـــاولوا تكيـــيف اللحظـــة التاريخـــية ودلالاتها، وكان مرجعى فى هذا الوصـــف، أنـــنا لا نمـــتلك تصـــورا مفهومياً متبلوراً للحدث، وخلفياته ولانعكاســـاته الهيكلية، والتى ستكون جزءا من عمليات وصيرورات فى بنـــية العـــالم ، وتركيبـــته، من هنا كان المرجع هو تعريف المابعديات، بوصفها أوصافاً إجرائية النزعة لا تنطوى على محمولات وأحكام قيمية وأخلاقـــية تؤثـــر علـــى وصف العمليات والصيرورات كجزء من واقع موضـــوعى فى طور التغير، كان اصطلاح المابعد الإجرائى مفيدا، وذا دلالـــة فـــى عمليات تحليل لهذا الحدث الذى مس رموز القوة الأمريكية الكونـــية التقنـــية، الفائقـــة التطور والاقتصادية والعسكرية والأمنية، إن المحمـــولات الرمزية للطائرات الذاهبة - بأبرياء- نحو أهدافها الرمزية كلية الدلالة لتنتج جحيما أمريكيا أرضيا.

كـــان يفترض - ولا يزال- أن تدمير رموز القوة القصوى فى عصرنا، سوف يحيل بنيات نظرية ومناهج تفكير وطرائق واستراتيجيات تحلـــيل وبحث ومعها ذهنيات إلى جزء لا يتجزأ من رماد الجحيم، ليفتح الحـــدث الأعظـــم - إرهابـــيا فى التاريخ الإنسانى الحديث والمعاصر، الأبـــواب العقلـــية والوجدانية والمشاعرية، والحسية، أمام أسئلة مختلفة، وإلـــى مـــراجعات جذرية تمس ما ألفته الإنسانية من أسئلة وأجوبة عن الذات، والآخر، والكينونة، وغاية الوجود الإنسانى، ومصائره وتحولاته ومســـتقبله. كـــان بل ولا يزال، الحدث يفتتح أسئلة من أخرى، ولازالت الأجوبـــة، أو بالأحـــرى محاولاتهـــا تعـــيد إنتاج اللغة والمفاهيم وأشباه الإجابـــات القديمـــة. إن تـــيار الكـــتابة - على اختلاف مصادر إنتاجها ومحمولاتهـــا الفلسفية وانحيازاتها الأيديولوجية والسياسية، فى بعض ما ينشر -ونطلع عليه- ولا يزال لم يستطع توليد دلالة الحدث عبر تيار من

الأسـئلة أوسع مدى وأعمق غورا وأثرا على المستوى الفلسفي والديني واللاهوتي من محض السعي المشروع والتلقائي عن هؤلاء الذين أنتجوا العـنف الأصولي ذا الطبيعة الإرهابية في ١١ سبتمبر ٢٠٠١، وما هي دوافعهـم النفسـية والعقـيدية وانتماءاتهم الفقهية والمذهبية، وأصولهم الاجتماعـية، والـبلاد التي خرجوا من بين أعطافها السياسية والتسلطية سـعيا وراء إشباع دوافعهم وتطلعاتهم وطلبهم السياسي والنفسي لبطولة ما، ولإنجاز سياسي مبهر لم يستطيعوا أن يحققوه في بلدانهم لاعتبارات هيكلـية، وتاريخـية، وجيلية، ونخبوية، وعائلية شتى. كان سعي منتجي الأسـئلة نحـو المباشر، والأمني، والاستخباراتي لا الأسئلة ذات التوجه البـنائي – إذا جـاز التعبير وساغ – أو الفلسفي، كان توصيف اللحظة التاريخـية بأنهـا مـا قـبل وما بعد موفقا لإجرائية الوصف، ومن ثم لموضـوعية ما كامنة فيما ورائه من ظلال. طوفان من الكتابات اتخذت أشـكالاً عديـدة مـن الكتـب، والمقالات الصحفية، والبرامج المتلفزة والمسـموعة، والأخـبار، والتحقيقات، وبعض الأفلام التسجيلية وربما الروائـية بعدئـذ ، كانـت جزءا من إنتاج المؤسسات البحثية الأمريكية والغربـية، وبعضـها كـان جزءاً من إنتاج الصحافة والإعلام المرئي والمسموع، وهذا بديهي بالنظر إلى الحدث ودلالته وآثاره ...الخ. إلا أن الطريقة التي تعاملت معها الصحافة والإعلام المصرى خاصة والعربي عامة لم تتجاوز مألوف عملها المبتسر بل والبليد – إلا فيما ندر – وأفضل المعالجـات ركـزت على ترجمة بعض ما نشر بالإنجليزية والفرنسية وغيرها حسبما جاءت به اتفاقيات النشر مع بعض الوكالات الصحفية! إن بعـض سـرديات الصحافة المصرية والعربية، والخطابات التي قامت بتسـويغها، تدعـو للتأمل والدهشة معا في ظل سؤال بسيط، وهو كيف تعـامل المـثقف العربي مع أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، وتحديداً الفكر الديـني عمومـا والرسـمي خاصـة، الذي يمثل سلطة مهيمنة تصوغ الإدراكـات، والعقول، وتحرك، وتسند خطاب السياسة الحاكمة، وتدعمه وتبرره وتضفي عليه المشروعية .. إلخ؟[1]

---

(١) انظـر فـي ذلـك نبـيل عبد الفتاح، الخطاب الديني: أنماطه ومراوغاته، وتحولاته ملاحظات سريعة، وعابرة دراسة تحت النشر أكتوبر ٢٠٠١.

لماذا السلطة الدينية الإسلامية؟ لأن خطابها ذاع صيته وإيقاعاته الصاخبة لأن ١١ سبتمبر ٢٠٠١، وما بعده طرح قضايا الأصولية الإسلامية الراديكالية. وممارساتها الإرهابية أمام الاهتمامات الكونية للإنسانية كلها!، ولأن القائمين على العمليات كانوا يطرحون التبرير والشرعية الدينية تسويغاً للفعل الإرهابى الذى قاموا به، ولأن قوى ودوائر عديدة اتخذت من الحدث مناسبة للخلط بين الإيمان والعقيدة والثقافات العربية الإسلامية، وبين الإرهاب، وبينه، وبين أنظمة وسياسات الدين والتعليم الدينى، والخطابات الدينية المسيطرة فى غالب البلدان العربية والإسلامية، وخاصة فى السعودية واليمن، ودول الخليج، وفى الحالة المصرية أيضاً.

أبدأ بتناول سريع لكيفية تعامل الفكر المصرى خاصة، والعربى عامة مع أحداث ١١ سبتمبر وكيفية تفسيره للحدث ودلالته! سأحاول الإيجاز. كانت الصدمة هى البداية التى أثرت على أساليب تحديد حجم ونوعية وتكييف الحدث سياسيا وفكريا واستراتيجيا، صدمة مبعثها بروز مجهول لدى الكثيرين، لكنه معلوم لمن كان يتابع ويدقق فى مسارات تطور النظم السياسية وتحالفاتها الداخلية والإقليمية والدولية، والحركة الإسلامية السياسية ولا سيما الراديكالية، فضلا عن علاقة النظم الحاكمة بالإسلام الرسمى أى الذى يتبنى ويدعم خطاب الدولة وصفوة الحكم ومصالحها وسياساتها، ويلقى منها الدعم والتأييد من ناحية أخرى.

الصدمة - هى ذاك - ساهمت فى تعرية بقايا أزمة المؤسسات الأكاديمية والبحثية، وغياب جماعة أكاديمية وبحثية متخصصة فى أمور وحقول وفضاءات عديدة، جنوب شرق آسيا، أفغانستان، باكستان، السعودية، ثم إيران والجزائر واليمن والسودان - إلا فيما ندر - ثم الولايات المتحدة، وأوروبا الغربية، بل الجمهوريات الآسيوية الجديدة بعد انهيار الإمبراطورية السوفيتية.

أقول التعرية لأن الرطانات الاصطلاحية ببعض نثار نظريات مفاهيم العلوم السياسية السلوكية والوظيفية والبنيوية لم تعد قادرة على أداء وظائفها فى الوصف والتحليل والتفسير لما يحدث من ناحية، أو للتغطية على غياب المعرفة والتخصص الدقيق من ناحية أخرى، الأمر الذى أشاع نمطاً من التوصيفات والتحليلات والتفسيرات الشمولية الطابع

المنـــتفخة بأحكام القيمة الأخلاقية والأيديولوجية، وهى نمط من المعرفة الشـــمولية الشائعة مصريا وعربيا، تصف كل ظاهرة بل ظواهر كاملة، وتفســـرها، وتصـــلح لتفســـير كل ظاهرة أو مشكلة أو أزمة، وواقعة أو أحداث – على الاختلاف بين هذه الاصطلاحات – وما يصلح لتفسير كل شـــئ لا يصـــلح بالقطع لتفسير أى شئ، أى إننا إزاء أنماط تفكير – أياً كانت رداءتها الاصطلاحية – لا تنتج معرفة معمقة بالواقع الموضوعى الكونـــى المتغـــير وصـــيروراته ومتغيراته، الأمر الذى يحيل دوما إلى إجابـــات سابقة التجهيز، وحاملة لأسئلتها المصاغة على هوى هذا النمط من التفكير فى تناول الظواهر المعقدة.

فى متاهة الصدمة والخوف تداعت إلى واجهة الكلام المصرى، والعـــربى المباح عبر الفضائيات، وفى الإعلام المقروء والمسموع عدة ظواهر تمس أنماط التفكير والاستجابة العربية المسموح لها بالدخول إلى فضـــاء إنـــتاج الخطاب العام المسيطر، أول السمات، التركيز على نفيٍ المســـئولية العربية والإسلامية عن القائمين على الحدث تخطيطا وتنفيذاً نســـباً سياسيا وأيديولوجيا. وكانت مراكز النفى والمحاججة تتمثل فى أن الحدث ومشروعه أعقد بكثير من الإمكانات العربية التخطيطية، والتنفيذية التى وصفت كالعهد دائما فى التفكير الرائج، بالتخلف والمحدودية، كانت صـــياغات القـــول الشـــفاهى والكتابى تبدى النفى مقروناً بهول الحدث والفكـــرة وبـــراعة التنفـــيذ باندهاشة قولية وكتابية تكاد ترى بتعبيراتها الحركـــية علـــى الوجـــه واليدين والجسم داخل النص المكتوب، وتراها بوضوح على شاشات التلفزة الفضائية والمحلية تنطق بها وجوه المعلقين علـــى نشـــرات الأخـــبار، والمتساجلين، وممارسو الهجاءات فى بعض البرامج الفضائية!

إن سمة النفى فى غالب الخطابات قرنت بتخلفنا، وهى استعارة استشـــراقية نمطـــية تكشـــف وتعـــرى رؤية بعض المثقفين والباحثين المصريين والعرب وأشباههم للذات وأوصافها نقلا عن استعارات نمطية وصور ذهنية وأحكام قيمية صاغها غالب – لا كل – الاستشراق وبعض مدارسه المؤثرة فى الإعلام الغربى عن العرب والمسلمين، وعن الإسلام الثقافة والإيمان والعقيدة والشريعة .. إلخ.

ظهر سمت الابتسار المعلوماتى والمعرفى بالحركة الإسلامية السياسية، وفصائلها وجماعاتها العديدة، وبنياتها، وعلاقاتها البينية، وخرائطها الأيديولوجية وتحولاتها وانشقاقاتها إلا باستثناءات محدودة .. إلخ. من ناحية أخرى برز الفقر المعرفى بحركة طالبان والقاعدة لغياب كتابات موضوعية تتسم بالجدية عنهما فى المكتبة المصرية العربية، ما عدا بعض كتابات لصحفيين ذهبوا إلى هناك وحاولوا تقديم بعض المعلومات والأفكار بعضها مبتسر أو متحيز عن إسلام قرو سطى سنى كان مهيمنا هناك بالقهر الرمزى والطقوسى والسياسى وديكتاتورية الفحولة - إذا شئنا استعارة تعبير الباحثة الأمريكية "مولينور" والعرقى، يتدثر بمعرفة إسلامية بسيطة وبالغة السلفية والتزمت، والسطحية، فى آن.

لم يستطع الخطاب السياسى والدينى السائد - والخطابات المضادة له أو المتنافسة معه - أن يستنطق الحدث الإرهابى الخطير والقائمين على تخطيطه وتنفيذه من الجيل الرابع للحركة الإسلامية السياسية وانتماءاته الاجتماعية للفئات الوسطى - الوسطى، والوسطى - العليا فى المملكة العربية السعودية وشبه الجزيرة العربية، والإمارات العربية والخليج، ولأسباب تتعلق بالبنيات السياسية والثقافية والعائلية القائمة فى الإقليم، وغياب الفرص والآمال السياسية فى المشاركة فى هياكل السلطة هناك وتولد احتياجات ومطالب سياسية ورمزية لا تجد إشباعاً مشروعاً، وشفافا، وعلنياً، نظراً لهيمنة نمط من الديكتاتوريات العائلية الحاكمة. ثمة عدم معرفة بأننا إزاء جيل انترنتى تلقى تعليما فى بلاده، ثم فى بعض البلدان الغربية، ويعرف اللغة الكومبيوترية بأجيالها المتعددة، وهذا النمط من التعليم والتطلعات والانتماءات الاجتماعية لا يحركه فى غالب الأمر الفقر وغياب الفرص الاجتماعية والمهنية كالأجيال الثلاثة السابقة وغيرها فى الحركة الإسلامية السياسية المعاصرة. كما يشار إلى ذلك فى غالب المعرفة فى الخطاب المصرى أساسا والعربى عامة حول ١١ سبتمبر ٢٠٠١ لأن المتخصصين فى حقل دراسات الإسلام السياسى وجماعاته قلة محدودة فى مصر أساسا، وتتفاوت معارفها من بلد عربى لآخر وداخل كل بلد، لأن تاريخ شبكة القاعدة وتحالفاتها، ثم إنجازات الجماعات الإسلامية، كانت غائبة فى

الخطابــات الســائدة حول الحدث. إن أحداث ١١ سبتمبر تجد مرجعها وبعض تفسيراتها فى تاريخ التفجيرات فى الحرب الأهلية اللبنانية، وفى مصر، وتاريخ الاغتيالات، ثم عمليات نيروبى، ودار السلام في أفريقيا، وتفجــير السفارة المصرية فى باكستان، ثم المدمرة كول، وقبلها أحداث تفجــيرات الخبر فى العربية السعودية. إن العمليات السابقة تأكدت بعدئذ فــى ١١ ســبتمبر، وما بعد فى مدينة "جربة" التونسية، و"بالى" وضرب السفينة الفرنسية أمام شواطئ اليمن وعمليات ضد الجنود الأمريكيين في الكويــت. وضــد الإسرائيليين فى مومباسا بكينيا .. إلخ. كان من أبرز ملامحهــا تطور أدائى لا تخطئه عين الباحث، ثم تخطيط متميز، فضلا عن بروز ملكة الخيال الإرهابى (إذا جاز التعبير وساغ) إن سلطة الخيال كانــت ســمتاً مميزاً للحركة الإسلامية فى عقود السبعينيات والثمانينيات والتســعينيات، خــذ مثلا واقعة اغتيال الرئيس السادات كما تكشف عنها وقــائع التحقيق مع القائمين على العملية الاغتيالية، وأحداث أخرى تسقط عــن الجماعــات الإسلامية السياسية سمة التخلف المعلوماتى والتنظيمى والتخطــيطى والعملياتى. خذ أيضاً قضايا الاغتيالات الناجحة أو الفاشلة فــى مصــر ســوف تكشف تحقيقات النيابة والقضاء فيها عن التخطيط والــدأب فى عملية تجميع المعلومات، والتعامل مع أهداف متحركة على مســرح عملــيات متغير [٢].. إلخ. مفاتيح يمكن الوصول إليها من أهل التخصص فى الجماعات الإسلامية السياسية، كلها غابت لصالح خطاب معممــم ومبسط هدفه النفى لا التحليل والتفسير. خطاب قيمى يرمى إلى إلقــاء المسئولية على الآخرين لا القائمين على الفعل الإرهابى، وتفسير دوافعه، وعوامله داخل تركيبة السياسة، والتلاعب بالدين على مسارحها مــن صفوات حاكمة ومعارضة، وسلطات دينية رسمية ولا رسمية فى أطر تفتقر إلى القيم والهياكل الديموقراطية داخل دول عديدة فى المنطقة.

---

(٢) انظــر علــى سبيل المثال الملفات القضائية ومنها "العائدون من أفغانستان" ومحاولة اغتــيال صفوت الشريف وزير الإعلام، وحسن أبو باشا، وحسن الألفى وزيرى الداخلية الســابقين، ورئــيس تحريــر المصــور مكرم محمد أحمد، واغتيال فرج فودة، ورفعت المحجوب.

كـــان هـــاجس غالـــب الخطابات السائدة الهجوم على السياسة الأمريكـــية فى المنطقة، والمعايير والسلوكيات السياسية المزدوجة التى تنـــتهجها إزاء مشـــاكل المنطقة بيننا وبين إسرائيل، وهذا صحيح، ولا يحـــتاج إلى عناء كبير فى إثبات وقائع عديدة ومواقف وسلوكيات تؤكد علـــى ذلك وتسوغه. إلا أن المطلوب من الخطابات الأكاديمية وأشباهها، والإعلامـــية السائدة – باسم العلم والمعرفة والسياسة – أن تفسر الحدث والقائميـــن عليه لا هجاء الولايات المتحدة وإدارة بوش فقط! شاع الخلط بين الهجاء والوصف والتحليل، بل وانتاب السجال والهجاء نزعة تشفى وغـــبطة ما بالحدث، كنزعة ثأرية، وهو أمر يجب أن يتنزه عنه الباحث والمفكـــر والصـــحفى أثـــناء أداء عمل مهنى يتعلق بالوصف والتحليل والتفسير .. إلخ.

السـمة البارزة فى غالب الخطابات التى تعاملت مع حادث ١١ ســبتمبر الإرهـــابى هـــو اســـتدعاء نظرية المؤامرة، وهى إحدى أهم اســـتعارات بعـــض الفكر السياسى المصرى والعربى المعاصر، وذلك لإبعـــاد المســـئولية عن الأطراف العربية / الإسلامية، من ناحية، وذلك بمقولـــة تعقيد الحدث وبراعته الفائقة، ثم اعتبارها مؤامرة لاحتلال منابع الـــنفط – حيـــث لا تحتاج الولايات المتحدة ذلك لأن قواعدها قائمة فى الســـعودية وقطر والبحرين والكويت .. إلخ – والسيطرة على المنطقة!، أو مؤامـــرة دبـــرت بعـــناية فى صراعات على السلطة داخل المؤسسة العسكرية والسياسية الأمريكية!.

أو مؤامـــرة للسيطرة على مخزون النفط في منطقة بحر قزوين!

وتـــم تـــرويج كتاب لصحفى فرنسى "تيرى ميسون" لأنه جاء على هوى الســـمة الـــتآمرية الملازمـــة لـــبعض الفكر العربى السياسى المعاصر، والغريـــب أنـــه لا يقدم أصحاب النظرية المعلومات الكافية ولا التحليل المتماسك لمؤامراتهم الدائمة والمزعومة غالباً.

ثمـــة غياب فى الخطابات التى سادت حول ١١ سبتمبر ٢٠٠١، عن نقد الذات، وعن مراجعات جذرية لأنماط تفكيرنا وتعليمنا وسياستنا وتديننا التى تتسم بالتخلف والمحافظة عن زمن عصرنا.

خــذ علــى سبيل المثال، ردود أفعال الخطاب الدينى المسيطر للمؤسســة الرســمية الإسلامية إزاء ١١ سبتمبر[٣]، وما كشف عنه من قصــور أنمــاط التعلــيم الدينى الشائعة عن تقديم رؤى عصرية، فقهية للعلاقة بين الإيمان الدينى الإسلامى والعصر وتحديات الحياة المعولمة.. إلخ. ثمة سمات مشتركة بين بعض الخطابات السياسية وبعض الخطاب الديــنى الرسمى، إلا أن الأخير لم يستطع أن يغادر موقعه الدفاعى عن الإسلام كعقيدة وشريعة بنفس اللغة القديمة والأسانيد وأساليب المحاججة، وكــأن المخاطــب، أو مستهلك الخطاب هو منتج الخطاب ذاته، أى أن الخطــاب لــم يكن سوى محاولة للإقناع الذاتى عبر نفس اللغة والألفاظ القديمــة. فــى حين كان المطلوب هو صياغة لغة إقناعية للغير، لصناع الاتهامــات الاستشراقية. لم يحاول الخطاب الدينى لكبار رموز المؤسسة أن ينــتقد الخطاب الدينى المسوغ للإرهاب، ومبرراته وعمليات تمجيده ومن ثم يلقى بالمسئولية السياسية والدينية على هذا الخطاب ومنتجيه. ظل الطــابع الدفاعى، والهجوم المعمم - غير المحدد الجهة والهوية والقول والمصــدر - علــى الغرب عموما، وأعداء الإسلام والمسلمين، أو إلى بعــض الغــلاة والمتطرفيــن، أو الذين لا يملكون معرفة دقيقة بالإسلام كعقــيدة وشريعة وقيم وثقافة. أو الإفراط فى تقريظ الذات ومدحها فقط. ظل المسكوت عنه هو نمط التعليم الدينى السائد فى تعليمنا العام والدينى وفــى خطاب الوعظ ونظام الفتوى والعشوائية فى الفضاء الدينى عموما من تنازع بين مراكز القوى، واستخدام التشدد لغة لبناء المكانة والسلطة والنفوذ والذيوع .. إلخ[٤].

إن مــتابعة المجــادلات التى تمت حول إصلاح، أو تحديث، أو تجديد الخطاب الدينى بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١، أو إصلاح التعليم الدينى،

---

(٣) نبيل عبد الفتاح، الخطاب الدينى، المرجع سابق الذكر.

(٤) انظر فى ذلك نبيل عبد الفتاح (وآخرين): تقرير الحالة الدينية فى مصر، ١٩٩٥ من ص٧٥ إلــى ص٧٦ الناشــر مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام الطبعة السادســة القاهرة ١٩٩٨. وانظر كذلك تقرير الحالة الدينية فى مصر ١٩٩٦/ من ص٢٨ إلــى ص٢٩، الناشــر مركــز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام الطبعة الثانية القاهرة ١٩٩٨.

تكشف عن استمرارية الخطاب القديم المطلوب إصلاحه أو تغييره من حيث سيطرة النزعة النقلية السلفية، واللغة القديمة الدفاعية والتبجيلية للذات، والسجالية والهجومية على الآخرين. إن كتابات قادة المؤسسة الدينية الرسمية وخطاباتهم اتسم بعضها بالمراوغة، وعدم تقديم نقد موضوعي للخطاب، وإنما العودة إلى ذات الخطاب تحت دعوى أن المشكلة تكمن فى عدم فهم الآخرين للإسلام وعقائده وشرائعه، فى حين أن السؤال لا يكمن فى الوعى الشائع عن الإسلام ولا وضع المعرفة به من الآخرين، وإنما فهم المسلمين أو بعضهم الذين تلقوه عن المؤسسة الرسمية – ونظائرها اللارسمية – عن الإسلام أى الخطاب الوضعى الدينى حول الدين وإزاء الإسلام، أو نمط من التفسيرات والتأويلات أدت إلى إنتاج الأفعال الإرهابية عموما فى مصر وفى المجتمعات العربية والإسلامية منذ عقود عديدة، أو فى الغرب والولايات المتحدة تحديداً فى ١١ سبتمبر ٢٠٠١ وفى أندونيسيا واليمن والكويت وكينيا بعد ذلك، كان من المأمول أن تقوم المؤسسة بنقد ممارساتها وأساليب إنتاجها للخطاب الدينى الرسمى كى تضفى مشروعية أخلاقية وسياسية على نقدها لمنتجى الخطاب الدينى المسوغ للإرهاب أياً كانت مسمياته.

كان مطلوبا – ولا يزال – دراسة علمية معمقة عن الخطابات الدينية السائدة، وأين تكمن مصادر أزمتها .. إلخ تمهيدا لوضع استراتيجيات فقهية ومعرفية لإنتاج خطاب دينى إصلاحى يمهد ويدعم لإصلاحية إسلامية، وسياسية، ووطنية داخل المجتمعات العربية.

ما حدث هو تزايد النزعة الدفاعية، والنقلية(٥)، وروح الاكتفاء الذاتى روحيا ودينيا وأخلاقيا والأخطر سياسيا.

إن استمرارية الخطاب الدينى المتشدد والراديكالى على الساحة المصرية أساسا والعربية عموما، وفى الفضاء الإعلامى والمرئى

---

(٥) انظر فى بعض الاستجابات القليلة – على محدوديتها وجزئيتها – المجلس الأعلى للشئون الإسلامية "تجديد الخطاب الدينى لماذا وكيف؟" العدد (٨٤) القاهرة ٢٠٠٢. وانظر أيضا د. على جمعة: شبهات وإجابات حول الجهاد فى الإسلام، الناشر، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، عدد (٨٣)، القاهرة ٢٠٠٢. وانظر د. محمد سيد طنطاوى شيخ الجامع الأزهر "الخطاب الدينى وكيف يكون؟" ملحق مجلة الأزهر، القاهرة ٢٠٠٢.

والمسموع والمكتوب - إلا فيما ندر - يكشف عن أن بعض أطراف وفاعلى الثقافة والسلطة السياسية والدينية المسيطرة رسميا داعمة لهذا التوجه، وتحقق مصالح لبعض رجال الدين والسياسة فى المنطقة من ناحية أخرى، يكشف الخطاب الراديكالى الإسلامى السياسى عن أزمة الخطاب الدينى الرسمى، وفشله فى ملء الفراغ الروحى والمعرفى حول الدين فى المنطقة، بل إن بعض عناصر داخل المؤسسة الدينية الرسمية هى جزء من إنتاج الخطاب النقلى الراديكالى "المتطرف".

إن نظرة عامة على حقل إنتاج غالب الخطابات المصرية والعربية حول أحداث سبتمبر ٢٠٠١ تكشف عن إعادة إنتاج هذه الخطابات ومنتجيها لمجموعة سمات تقليدية باتت تشكل سمات لصيقة بهاء ولم تتغير لغياب خطاب نقدى إزاءها من ناحية - إلا باستثناءات محدودة - ولحركة إصلاح سياسى ودينى تساهم فى إحداث خلخلة فى تركيبة البنى السياسية والاجتماعية، ومن ثم الثقافية والدينية تدفع مجتمعاتنا نحو إصلاح جاد، وفى هذا الإطار فإن نظرة على استراتيجيات إنتاج الخطاب الدينى على اختلاف أنماطه - الوعظية والإفتائية، والفقهية، والتعليمية .. الخ- تكشف عن تشابهات عديدة، وتماثلات فى أنماط اللغة الدينية الشائعة والمستمدة من مصادر تراثية فى الفقه واللغة وعلوم الدينية، والتى لا تزال تمثل نموذجاً للاستلهام بل والتقليد، والاستعارة، بل هى صلب استراتيجيات التناص الدينى المستخدمة.

ثمة نكوص جلى عن استراتيجيات التناص، أو التضمين بتعبير آخر وبين البلاغة الاصطلاحية لأصول الفقة - والبيان المستمد من النص المقدس والسنة المشرفة، وكتابات كبار الفقهاء، بل ومن الشعر العربى- وبين سرديات ومجازات اللغة الحديثة والمعاصرة، والتى ارتبطت بحركة التجديد والتطور فى الأدب العربى، وفى الدراسات الأدبية والمقارنة، بل وفى التناص بين اللغة الشرعية والأصولية، واللغة القانونية الحداثية، وأساليب التأصيل المنهجى للنظريات والمفاهيم، والأفكار التى تشكل الهندسة القانونية الحديثة.

إن التراجع النسبى - من بعض المتخصصين فى العلوم الشرعية والأصولية ورجال الدين -عن استراتيجيات التناص بين اللغة النقلية

والتراثية، وبين اللغة الحداثية، يعود لعدد من الأسباب يمكن رصد بعضها فيما يلى :

١- شيوع ذائقة لغوية تقليدية، ومحافظة، وذات تاريخ غائر فى الدراسات الدينية والشرعية والأدبية الإسلامية، ولدى أوساط الوعاظ، ومدرسى وأساتذة أصول وتاريخ الفقه، والتفسير. هيمنة نمط من التذوق اللغوى التقليدى يربط بين البلاغة، وبين لغة كبار الفقهاء والمفسرين وبين الدراسات الأدبية والمقارنة، بل وفى التناص بين اللغة الشرعية والأصولية، واللغة القانونية الحداثية، واصطلاحاتها، ومنطقها القانونى الداخلى، ونظرياتها ومناهجها، وأساليب التأصيل المنهجى للنظريات والمناهج، والأفكار التى تشكل الهندسة القانونية الحديثة.

أ - إن البلاغة الشرعية الوعظية التقليدية - ونظائرها - أصبحت تغلب على إنتاج بعض النصوص الفقهية والتعليمية والإفتائية، التى تنتج بهدف التدريس، أو للطلب الإعلامى المرئى أو المسموع أو المكتوب، من حيث التأثير بالوسيلة الإعلامية، ومستقبلها ومستهلك المادة الدينية ذاتها. إن التنافس داخل السوق الدينى المصرى - والعربى والإسلامى[٦] - أدي إلي شيوع النزعة الاستعراضية لدى بعضهم فى الأداء الوعظى التلفازى، ولاسيما فى القنوات الفضائية العربية على اختلافها، وإلى تشدد البعض الآخر ونزوعه إلى العنف اللغوى،

---

(٦) السوق الدينى، ينطوى على فاعلين متعددين فى إطار من المنافسة بين أطرافه على المكانة والسلطة والهيمنة والذيوع والانتشار لمنتج الخطاب وشخصه، سواء على أساس أسلوبى، أو مهنى، أو فقهى، أو نوعى - ثمة نساء يحاولن النفاذ إلى السوق، ويحاول بعض الوعاظ ومنتجى الفتاوى حجبهم، أو السخرية فى بعض الأحيان من مطالبات بعضهن أن يكن مفتيات للنساء- أو على أساس نوعية الخطاب، أو مدى اعتداله، أو راديكاليته، أو قربه من السلطة السياسية الحاكمة أو مناهضته لها، أو على أساس معايير الرسمية، أو اللارسمية. لا يوجد سوق دينى واحد، وإنما أسواق دينية، ومذهبية، وقومية، وعولمية تدور بين الأديان ومذاهبها وسلطاتها وقادتها، وإنتاجها، والمنافسات بين بعضها البعض على النفوذ والانتشار، أو فى إطار الدين الواحد، بين مذاهبه وتفسيراته، ومؤسساته، وذلك فى إطار الفضاءات الدينية القومية، والإقليمية والعولمية.

والتزمت، بدعاوى أن هذه الآراء تتسم بالاستقامة والتعامل مع الأصول الفقهـية. هـذا النمط السائد فى اللغة والبلاغة الشرعية التقليدية، يعتمد بعضـه على الفقه وهوامشه وعلى الحواشى والمتون الفقهية والتفسيرية التاريخـية فـى عصور تدهور الفقه، الأمر الذى تفصح عنه لغة بعض الخطـاب السـائد وبنيـته، وفـى أحيان عديدة موضوعاته، بل أساليب معالجتها.

ب- غلـبة استراتيجيات أدلجة اللغة الشرعية، لدى بعض رجال الديـن وأسـاتذة العلـوم الشـرعية والوعـاظ وتحويلهـا - من حيث اصـطلاحاتها ومفاهيمها وبلاغتها - إلى قيمة فى ذاتها، ومعياراً للحكم علـى البلاغات والمجازات اللغوية والأدبية الحداثية، وفى مجال العلوم الاجتماعـية. هـذا الاتجاه تحول لدى بعضهم إلى نزعة للاكتفاء الذاتى، ورفـض الاستعارات التناصية سواء عن البلاغة المنهاجية، والمفاهيمية للعلوم الاجتماعية الحديثة والمعاصرة، أو اللغات الأدبية وأساليب السرد وتقنـياته التى طورها مفكرون نقديون، وكتاب، وروائيون وقصاصون وشعراء، ونقاد أدب.

اعتبر البعض أن اللجوء إلي الرحم المرجعي الفقهى والشرعى، بمـثابة مـلاذ آمن، وسعى نحو أصالة نقية والارتواء من منابع التدين الـنقى. فـى بعض الأحيان تبدو بعض النزعات الأصالية التى تبتغى الاعتصـام بالشروح الأولى - واللغة المنتجة لها بمجازاتها وبلاغتها - تعبيراً عن نزعة للاستعلاء والتميز من لدن البعض على منافسين آخرين لهـم فى حقل الكتابة والوعظ والافتاء الدينى السنى، ولإثبات مشروعية نسبهم الفقهى إلى الجذور الفقهية والنقلية الأولى داخل المذهب والمدرسة الفقهـية. هـذه الـنزعة - للاكتفاء الذاتى والعودة إلى الأرحام الفقهية والتفسـيرية والتأويلـية واللغويـة والبلاغية المؤسسة للمدارس الفقهية والعلوم الشرعية - تعود فى بعض جوانبها لتراجع معدلات انفتاح بعض رجـال الديـن التقليديين - داخل المؤسسة والسلطة الدينية الرسمية، أو خارجها - على العلوم الاجتماعية الحديثة وتطوراتها، بل إن بعضهم لا يـزال يـنظر باسترابة، بل واستعلاء واكتفاء إليها، وثمة من تسوغ له البساطة فى التكوين والتفكير، استسهال دفعها بالهرطقة أو اللغو أو الكفر أو الكراهة كالفلسفة على سبيل المثال.

ج- إن إضفاء قدسية على اللغة العربية - لأنها لغة القرآن الكريم الذى لم ينزل بأى لغة أخرى - أدى إلى اعتبار البعض أن إعادة إنتاج البلاغة اللغوية والدينية التقليدية القديمة يبدو، وكأنه ممارسة مقدسة وطقوسية، وسحرية ذات رواء وألق، حيث ليس ثمة سلطة - كما تقول كرستينا شتوك الباحثة فى جامعة لايبزيغ - موازية فى الثقافة العربية لسلطة الكلمات الإلهية (٧). وهذا أمر له سحره وغوايته فى الكتابة الدينية التى يرمى بعض رجال الدين والمتخصصين فى العلوم الشرعية إلى اضفاء سلطة شبه مقدسة على كتاباتهم، عبر شبكة من التناصات، والنقول عن بلاغة القدماء من الصحابة والتابعين، وكبار الفقهاء، وترمى هذه الاستراتيجية إلى تغليب النقلى، والقولى فى التأثير على مستهلكى الخطاب الوعظى والإفتائى. بعض الكتاب والباحثين فى الأمور الدينية لا يفرقون بين القولى - أو الشفاهى - وبين الكتابى، وبين أساليب المحاجة والإقناع المعتمدة على "الاستعانة بالحجج اللغوية والقيمية والتاريخية دوما لكسب الجماهير"(٨). إن اللجوء إلى الحجج اللغوية والأخلاقية، يستدعى توظيف الألفاظ والتعبيرات الحماسية، والفخر، والنزعة التبجيلية للذات وتواريخها، وتضخيم إنجازاتها فى بعض المراحل التاريخية معزولة عن سياقاتها، ووفق انتقاءات مخلة فى الغالب وتجاوزات للأصول التاريخية، وغياب لأصول التأريخ، ومناهجه وتدقيقاته فى ضبط وقائعه وأحداثه الكبرى والصغرى. إن غلبة لغة الحماسة مقرونة بالإيمان كاستراتيجية للتأثير على غالبية الجمهور المؤمن، تؤدى إلى إعادة إنتاج قناعات بشرية وتأويلية ونقلية وترسيخها بحيث تخايل بعضهم وكأنها هى من صحيح الدين، بل وتشملها قدسية أصوله القرآنية والسنوية الأساسية. إن الخطاب الدينى، أثر على بعض مكونات بنية الخطاب السياسي العربى واستراتيجياته، وحماسته اللغوية من حيث استعمال المجاز والتشبيه

---

(٧) كرستينا شتوك، اللغة كوسيلة للسلطة: استراتيجيات البلاغة العربية السياسية فى القرن العشرين، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ الناشر: رايشرت، فيزبادن، ألمانيا، وانظر عرضا للكتاب من خدمة كمبردج بوك ريفيو الجزيرة نت، http: //www.aljazeera. net /book/2001/1/1-28.htm, page 1 of 4.

(٨) المرجع السابق ، من ص٢ - ٤.

والطـــباق، وقليلاً ما يستعمل التلميح والجناس رغم تأثيرهما الكبير على المســتمعين[٩]. إن بعض الباحثين يرى أن البلاغة السياسية العربية" لا تفضـــل التعبير المباشر، بل الرموز والأمثلة والحكم ومقارنات بالتاريخ الإسلامى أو مقارنات بدول أخرى، فلا عجب أن يكون التشبيه والتمثيل والحكـــم أهـــم الوسائل اللغوية المستعملة لدى الدعوة الدينية. فعلم البيان مناســـب لتفسير بعض الظواهر، ولكن ليس بشكل مباشر، بل بالاستعانة بمفـــردات وتشـــابيه. ويتمـــيز مجاز المشابهة والاستعارة بتأثير عاطفى خـــاص، وذلـــك بسبب غموضهما ومعناهما غير المحدد، وهذا ما يفسر كـــثرة استعمالهما كوسيلة في الدعاية الأيديولوجية، وهذا لا ينطبق فقط علـــى العـــالم العربى"[١٠]. يبدو أن ثمة تشابهاً بين اللغة الدينية، واللغة الأيديولوجـــية مـــن المـــنظور الدعوى والتبشيرى والحماسى الذى يسم الخطـــاب الدعـــوي والتبشـــيري، حيث تعظيم الخطاب لذاته، ومكوناته وإعـــلان أفضليته على غيره من الخطابات أو الإيمانات .. إلخ. لا مراء أن غلبة بعض السمات الآنفة، أثر سلباً على تطور بعض الخطاب الدينى ومنتجيه، بل وأحدث التباساً وتشوشاً بين النص المقدس، والسنوى، وبين الخطابات التفسيرية والتأويلية التى ترمى إلى الإقناع والتأثير على غالبية الجمهور المصرى المسلم، وغالبه من بسطاء الناس.

٢- غياب حركة نقد دينى إسلامى - ومسيحى- تتناول الكتابات الإسلامية والمسيحية التى تصدر عن بعض - أو غالب - ممثلى السلطة الدينـــية الرســـمية حول الأمور الأصولية والشرعية، على اختلافها. ثمة غـــياب لدراســـات تتخصـــص فى تقويم النصوص الوعظية والتفسيرية والتأويلـــية، والإفتائـــية، والسياســـية حول الدين والتاريخ الإسلامى[١١]،

---

(٩) تذهب كرستينا شتوك إلى "إن علم البلاغة، العربية تطور بشكل مستقل، وأوجد نظاماً خاصـــاً بـــه. فنقرأ مثلاً عن الدور الذى يلعبه الصوت فى تكوين الكلمات" لنظر المرجع السابق الذكر ص ٢ - ٤.

(١٠) كريستينا شتوك، المرجع السابق ذكر من ص ٢ - ٤.

(١١) هـــناك بعض الممارسات الإعلامية والصحفية والانترنتية التقريرية والإنشائية فى عـــرض بعض الكتب يغلب على بعضها المبالغة والنزعة المدحية وأحياناً القدحية، وهذا ممـــا لا يدخل فى مفهوم حركة نقدية وعلمية توظف استراتيجيات أكاديمية حداثية تقوّم=

ومـــناهجه ومستويات الدراسة الدينية - إلا فيما ندر ويشكل استثناء وإن اختلف الرأى حوله - الأمر الذى أدى إلى عدم الكشف عن جوانب الخلل البحـــثى والـــتاريخى فى الخطابات المدرسية أو الوعظية أو الإفتائية أو التفســيرية أو اللاهوتية حول الدين الإسلامى، والمسيحى فى مصر. لا غرو أن غياب عمليات التقويم النقدى للإنتاج الفقهى والإفتائى والوعظى حـــول الدين فى مصر، أدى إلى إعادة إنتاج نمط من الإنتاج والخطابات والســلطات، كونت حول ذواتها نفوذاً، وهيبة، وأستاراً نفسية وسياجات دفاعـــية، وآليات هجومية إزاء كل محاولة نقدية مسلحة بالمناهج العلمية واستراتيجياتها البحثية وأدواتها النقدية لتقويم إنجازات المؤسسة والسلطة الدينـــية الرســـمية - ونظائـــرها وهوامشها- والجماعات غير الرسمية. وســـاهمت موجـــات العـــنف المادى والرمزى ذات الوجوه الدينية، فى استسهال البعض رفع سلاح التكفير ونشر الخوف وتكريسه، بكل الآثار الســلبية لهذه الظاهرة على الاجتهاد والإبداع، وتجديد الإيمان والتجارب الدينية والإيمانية الفردية والجماعية من ناحية، ودعم الطقوسية والتقليدية والشـــكلية والتنطع فى السلوك الدينى المصرى كما هو ملاحظ منذ عقود عديدة - وعلى خلاف ما عرف عن التدين المصرى من تسامح واعتدال سابقاً - وإلى الآن فى المجال العام، وانتقال التزمت والتنطع من المجال السياســـى إلى المجال الاجتماعى بطقوسه ورموزه، وعلاماته . .إلخ من ناحية أخرى (١٢).

٣- أثرت الحركة الإسلامية الراديكالية على اختلاف جماعاتها، ولاســيما الجهـــاد والجماعـــة الإسلامية - وعناصر تنتمى إلى جماعة الإخوان المسلمين - على أساليب وآليات وموضوعات غالب الخطابات الدينـــية فـــى مصـــر، ودفعت بها إلى المزيد من التشدد والغلو، بل إنها

=النصـــوص المخـــتلفة حـــول الديـــن. ونستثنى أيضاً من هذا الرأى المناقشات التقليدية لأطروحات الماجستير والدكتوراه، وإن كانت لا تختلف كثيراً عما سبق.

(١٢) نبـــيل عـــبد الفتاح، النص والرصاص: الإسلام السياسى والأقباط، وأزمات الدولة الحديـــثة فـــى مصر، من ص ٣٢٥ إلى ص ٣٥٥ دار النهار بيروت ١٩٩٨، ولاشك أن العقدين الماضيين شهدا صعوداً لما سبق أن اسميناه بالرأسمال الدينى، مع تآكل الرأسمال الاجتماعى، انظر المرجع السابق من ص ٣٥ إلى ص ٣٥٥.

كرست العودة إلى بعض الأنماط اللغوية التقليدية واللغة الشرعية القديمة فى صياغة الخطاب ومفرداته، ومن ثم علاماته.

إن قراءة نصوص الجهاد والجماعة الإسلامية فى مصر(١٣)، مثل "الفريضة الغائبة، وبيان للناس" على سبيل التمثيل لا الحصر – تشير إلى سيادة هذه اللغة داخل النص وما يحيل إليه من نصوص عتيقة يرتبط بها النص، ويسند شرعيته عليها، أو باللجوء إلى تناصات مع بعض المصطلحات الحديثة التى توظف فى بنية النص وعلاماته لتؤكد على أهدافه ورؤاه التقليدية. ويبدو أن النزعة الراديكالية والتحريضية والعنفية لخطاب الجماعات الإسلامية التى مارست العنف ذا الوجوه الدينية والطائفية والرمزية، أثرت على خطابات بعض العناصر الراديكالية داخل المؤسسة الدينية الرسمية، ونحت بها صوب الراديكالية، ونقد سلطات سلطات الدولة، وإلى بعض التشدد والغلو الإفتائى، والنزوع إلى الاهتمام بإبداء الرأى فى القضايا السياسية وفق معاييرها حول الشرعية الدينية للحكم فى قضايا حزب التحرير الإسلامى الذى عرف إعلامياً بجماعة الفنية العسكرية، وجماعة "المسلمون" التى عرفت إعلامياً بالتكفير والهجرة، ونقد ممارسات الحكومة وسياساتها، ولكن على أساس تقليدى، ومحافظ (١٤).

---

(١٣) ثمة نصوص عديدة لحزب التحرير الإسلامى المعروف بجماعة الفنية العسكرية ومنها رسالة الإيمان "لصالح سرية" قائد المجموعة، وانظر أيضاً وقائع التحقيق مع شكرى أحمد مصطفى قائد جماعة "المسلمون" والمعروفة بالتكفير والهجرة كما وردت فى نبيل عبد الفتاح " المصحف والسيف: صراع الدين والدولة فى مصر" مدبولى القاهرة ١٩٨٤ وانظر أيضاً، عبود الزمر – أحد القادة البارزين لجماعة الجهاد–: منهج جماعة الجهاد الإسلامى، ومنشور فى رفعت سيد أحمد، النبى المسلح، الرافضون، من ص١١٠ إلى ص١٢١، وانظر محمد عبد السلام فرج "الفريضة الغائبة" غير معروف الناشر وتاريخ ومكان النشر.

(١٤) بعض الوثائق الأيديولوجية للجماعات الإسلامية تشير إلى بعض التناصات مع اللغة الحديثة للعلوم السياسية، على سبيل المثال انظر: موقف الحركة الإسلامية من العمل الحزبى فى مصر، منشورة فى المرجع السابق ذكره من ص١٥٠ : ١٦٣. وانظر أيضاً سالم الرحال – أحد قادة أفرع تنظيم الجهاد فى أوائل السبعينيات – أمريكا ومصر=

٤- ساهمت الفضائيات العربية فى إتاحة الفرصة أمام بعض الأصوات المتزمتة والمتشددة من رجال الدين وذلك للتعبير عن وجهات نظرهم، بل والسماح لمؤيدين وأتباع لهم فى مساندتهم. إن بعض مساحات النقد المتاحة أمام الأصوات المحافظة والمتشددة، وآخرين معتدلين وأشباههم مخالفين لهم فى الرأى، أدى إلى نزاعات الفتاوى ورجال الدين حول الفضائيات، وخيل لبعضهم أن المزيد من التشدد وتوزيعه على نطاق واسع هو أمر يسهم فى مزيد من إضفاء الشهرة وتحقيق الذيوع لهم ولخطابهم ومضامينه. أدت نزاعات الفتاوى بين رجال الدين إلى حروب الفتاوى الفضائية - وفق تعبير البعض - وإلى بروز رجل الدين المتلفز - الفضائى- الذى يوظف الفضائيات فى بناء مكانة ونفوذ، وسطوة عبر التشدد فى التفسير، والتأويل الدينى، والقدرة على السجال الخشن(١٥).

من المثير أن بعض هؤلاء المتشددين ينتقدون زملاء لهم بقسوة، ويمتد نقدهم الشديد إلى ما بات يسمى فى الخطاب الرائج الأنظمة والحكام فى البلدان العربية والإسلامية، وهى انتقادات يمكن وصفها بالمجانية، ولم تعد تؤثر بل وتعد مقبولة وسائغة كآلية لتسريب شحنات الغليان و الغضب، وتلعب دوراً فى نشر التهدئة السياسية، وتوظفها الأنظمة والقادة المنقودون فى الخطاب كتعبير عن وجود أشكال ما للتعبير عن الرأى متاجة أمام رجال الدين وغيرهم. من الملاحظ أيضاً أن خطاب بعض رجال الدين النقدى والمتشدد لا يستطيع أن يمتد إلى نظمهم وصفواتهم السياسية الحاكمة، بل وإلى بعض النظم العائلية الحاكمة فى إقليم النفط،

=والحركة الإسلامية، ومنشور فى رفعت سيد أحمد، المرجع سابق الذكر، من ص١٧٩ إلى ص١٩١، وانظر أيضاً بعض بيانات جماعة الإخوان المسلمين عن التعددية، والمرأة، وهذا بيان للناس الخاص بالمواطنة القاهرة ١٩٧٥. وانظر كذلك برنامج حزب الوسط، ودراستنا حوله فى نبيل عبد الفتاح ورئيس التحرير و(آخرين)، تقرير الحالة الدينية فى مصر لعام ١٩٩٦، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام الطبعة الثانية القاهرة ١٩٩٨. من ص٢١٧ إلى ص٢٣٤.

(١٥) هناك بعض الاستثناءات من مشايخ معتدلين إلى حد ما يحاولون التيسير على جمهور المخاطبين من المسلمين.

حيــث يعملون بالفعل، أو يحتمل أن يعملوا هناك، أو يشاركوا فى بعض المؤسسات الدينية الإسلامية، أو المنتديات والمؤتمرات . .إلخ

٥- إن بعض النزعات الأيديولوجية الإسلامية المتشددة، ركزت علـــى التفســيرات والتأويلات التى تدور حول الالتزامات، والقيود التى يفرضـــها هـــذا النمط من الخطاب الدينى السياسى[١٦]، وعلى الطقوس، وشكلانية الأداء الدينى كما تتجلى فى أداءات وعلامات وأنساق الصلوات والعـــبادات، والأدعـــية، والـــزى، واللحى . . إلخ. إن تركيز الخطابات الدينـــية الســـائدة على ظاهر السلوك الدينى، ومن ثم ظاهريات الإيمان والعقـــيدة، أدى إلـــى تكريســـها كدلالـــة عليه، لا على التجربة الإيمانية بتفردها، وعمقها.

إن ســـيادة الطابع الطقوسى، والشكلانى، أدى إلى هيمنة الطابع الاستعراضى لأنماط السلوك الدينى الشائع. مما ساهم فى إهمال خطاب الحـــرية[١٧] والمـــبادرة والخصوصـــية فـــي إطار الخطابات الإسلامية السياسية السائدة، لصالح طاعات سياسية وتنظيمية أخرى موازية لطاعة الحاكم، حيث شاعت طاعة الأمير - أياً كان مستوى المجموعة أو الخلية - إلى شبكات من هيراركية الطاعات السياسية التى أسست على العقيدة والشـــريعة معـــاً! لا مراء أن هذا النمط من الخطابات وأساليب التربية

---

(١٦) الخطاب الدينى للجماعات الإسلامية السياسية، غالباً ما يدمج بين السياسى والدينى، وبالأحـــرى يوظـــف الدينى لصالح السياسى، ويسند مجموعة الأفكار والمصالح السياسية والاجتماعية للجماعة أو التنظيم إلى أساس من التفسيرات والتأويلات الدينية التى تسوغها، وغالباً ما يكون لبعض الجماعات التى ظهرت فى إحدى المراحل التاريخية بعض الآراء الفقهية المتشددة أو تأويل وتفسير متشدد لبعض منظرى الجماعة مؤسساً على آراء لبعض الجماعـــات أو الفقهاء القدامى، كما فى حالة جماعة "المسلمون" المعروفة إعلامياً بالتكفير والهجـــرة، وبـــروز بعض الفقه الخوارجى - الأزارقة - بين ثنايا خطابها الأيديويولجى والفقهى.

(١٧) انظـــر معالجة مختلفة للسيرة والرسالة النبوية، تدور حول وظيفة التحرير الإنسانى الـــتى نهـــض بهـــا الرسول الكريم (صلعم) والرسالة الشريفة فى عبد الرحمن الشرقاوى "محمد رسول الحرية" إنما أنا بشر مثلكم، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة بيروت ١٩٧٢.

والوعظ والإفتاء الديني، أعاد تكييف المجال والرأسمال الديني في مصر بحيث تسود الشكلانية والطقوس وظاهريات الإيمان وذلك كتعبيرات عن الإيمـان والتقوى والـورع الأخلاقـي والالتزام الديني! ثمة تكريس لازدواجيات الظاهر والباطن، أو الشكلاني والجواني في السلوك الديني، حيث نرى أشكالاً من الأداء الديني، تتناقض مع أخلاقيات السلوك اليومي فـي مجـالات عديـدة، بين طقس ناطق بالتدين، وبين سلوكيات غالبها نقيض!

إن أخطر ما كشفت عنه أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ في نيويورك وواشـنطن، يتمـثل فـي خطـورة تأخـر الدولة والمؤسسات الرسمية والسـلطات الدينية عن تلبية مطالب الإصلاح الديني والسياسي عموماً، والخطابات الدينية الإسلامية المصرية تحديداً - والمسيحية في آن - التي رفعهـا بعـض الكتاب والمثقفين ورجال الدين، وهم جميعاً قلة محدودة، الأمـر الـذي أدى إلى استمرارية إعادة إنتاج التشدد والانغلاق الذهني وكراهـية الانفـتاح على ثقافات العالم المعولم، وعلى طبيعة التحولات الجذريـة التي تمس بنى وتركيب التاريخ الإنساني في لحظاته المتغيرة، والـتي أصـبحت تدهمـنا بوتائر سريعة وعاتية، ولا يزال البعض منا، يتصـور أن توظيف نمط من الخطابات والفكر الديني التقليدي والمحافظ قـادر على أن يشكل دروعاً واقية ودفاعية عن هوية دينية وثقافية تبدو مهـددة لـدى بعضهم! كما حدث في لحظات تاريخية سابقة، وهو وهم مؤسـس على نظرة لا تاريخية. لا تزال تعتقد في كفاءة وظائف وأدوار بعض الخطابات والمناهج والمنظومات الفكرية، وقدراتها المتعدية للزمن. هـذا الاتجاه يسود لدى بعض الأوساط الدينية الرسمية وبعض العناصر داخـل جماعة الإخوان المسلمين وآخرين في إطار الجمعيات الإسلامية الطوعـية المحافظة، ويمكن أن نلمح بين ثناياه، وفي خلفيته ظلال الدمج بيـن الـنص الديـني وقداسـته وتنزهه، وبين الخطاب البشري الفقهي والإفتائي والكلامي والوعظي حوله، ومن ثم الذات المنتجة لهذا النمط من الخطابـات الدينـية، وحدود قدراتها الدفاعية، والتعبوية والسياسية إزاء الضـغوط القادمـة من خارج المنظومات الإسلامية، وهو أمر يبدو من طـرائق معالجة وتحليل ما حدث قبل، وبعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، مـن سـلوكيات سياسـية عنيفة على المستويين المادي والرمزي. هذا

التصـــور لا يـــزال سائداً لدى بعض رجال الدين، والكتاب والسياسيين وغالـــبهم كذلـــك. إن الدور الدفاعى لبعض الخطابات الدينية الإسلامية التقلـــيدية لا يزال يمتلك قدراته السابقة فى امتصاص الصدمات الثقافية، والتقنية، والالتفاف عليها، وإعادة إنتاج أنماط التدين التقليدية، والخطابات الدينـــية دونما التوقف أمام إشكاليات وأسئلة مغايرة، وتحتاج إلى إجابات عمـــيقة، حـــتى يمكـــن إجراء إصلاحات كبرى فى مفاهيمنا وتصوراتنا وأنماط التربية السائدة، والقيم، وأساليب الحياة ذاتها.

إن مـــنطق الاكـــتفاء الذاتـــى، والـــنزعات التبجيلية والتفخيمية للمؤسسة الدينية الرسمية لذاتها، وتاريخها وإنجازاتها، وإنتاجها الفقهى و الوعظـــى والإفـــتائى والتفسيرى لأنه من وراء هذا الخطاب يبدو تبجيل المؤسســـة، هو تبجيل لذات صانع الخطاب، ومكرره. مثل هذا الخطاب ومـــنطقه لا يساهم فى صياغة مشروع إصلاحى (١٨)، قادر على تفعيل التحديـــث لهياكل وفكر المؤسسة، وسياستها الدينية التعليمية، والخطابية

---

(١٨) يذهـــب بيير بورديو إلى القول - وبحق - إلى أنه "يكون من الصواب أيضاً على نحـــو الإجمال القول بأن المتحدث الرسمى هو الذى يصنع الجماعة. ويرجع هذا إلى أن الممـــثل يوجد، لأنه يمثل Represent (فعل رمزى)، إلى أن الجماعة الممثلة، المرموز لهـــا، توجد وتمنح الوجود لممثلها بدوره بوصفه ممثلاً لجماعة. وفى هذه العلاقة الدائرية نرى جذر الوهم الذى يتيح، فى النهاية للمتحدث الرسمى أن يظهر، وأن يتظاهر بأنه علة ذاته Causa Sui ، بأنه علة ما ينتج سلطته، كأن الجماعة التى تجعل منه متقلداً لسلطات ليست موجودة - أو، على أية حال، ليست موجودة وجوداً كاملاً، بوصفها جماعة ممثلة - إذا لـــم يكـــن هو موجوداً ليمثلها." انظر فى ذلك بيير بورديو: بعبارة أخرى، محاولات باتجـــاه سوسيولوجيا انعكاسية ، ترجمة احمد حسان ، الناشر ميريت للنشر والمعلومات، القاهـــرة الطبعة الأولى ، ص ٢٦٤ . إن عمليات التمثيل الرمزى ليست قصراً على قادة الجماعـــة أو المؤسسة الدينية أى على المفوضين أو الوكلاء أو الناطقين باسمها، بل ثمة تمثـــيل بالانـــتماء لها ولاسيما رجال الدين، حيث يبدو وكأن محض الانتماء لها يتيح هذه الوكالـــة، أو النـــيابة الرمـــزية عـــنها، وعمـــا تمـــثله وتدافع عنه من المصالح الرمزية والاجتماعية والسياسية. من هنا يمكننا فهم النزعة للتماهى بين أنماط المؤسسة وسلطاتها، وبيـــن المنتمين إليها من خلال إنتاج الخطاب الدينى وآلياته، والذى يبدو وكأنه نطق باسم تاريخ المؤسسة، وسلطاتها، وانجازاتها .. الخ. ولاشك أن هذه الاستراتيجية هى جزء من إعاقات تطوير الخطاب والمؤسسة والسلطة الناطقة باسمها.

والإفتائية والأهم الفقهية. أن مدح الذات المؤسسية والسلطة المنبثقة داخلها، يشكل عقبة بنائية وفكرية إزاء إعادة التقويم النقدى للأداء المؤسسى، وللاتجاهات الفكرية السائدة داخلها، بل ويحول دون معرفة مكامن الخلل المؤسسى، وفى نظام وآليات إنتاج الخطاب داخلها. إن الربط بين رجل الدين، والمؤسسة الدينية، يمثل استراتيجية ترمى إلى الحيلولة دون وضع الإنتاج الفقهى والتأويلى والإفتائى والوعظى كموضوع للنقد والتقويم الأكاديمى، أو السياسى. تبدو هذه النزعة وكأنها بمثابة فرض عصمة على الإنتاج البشرى حول الدين، وعدم إخضاعه للمساءلة الفقهية والتفسيرية .. الخ.

يبدو أيضاً أن البعض يحاول تطويق الحوار حول ضرورات الإصلاح الدينى - والسياسى - من خلال استراتيجية للمناورة ترمى إلى تناول موضوع أزمة الخطاب الدينى وتطويره من خلال الجوانب الأكثر عمومية وغموضاً، واللجوء إلى اللغة الدفاعية والتبجيلية، وذلك للحيلولة - ربما - دون إجراء دراسات أكاديمية حول غالب الخطابات الدينية السائدة - أو بعضها - ومعرفة أزمة الخطاب، والأعطاب التى تشوبه، حتى لا تكشف الدراسات الموضوعية، والأكاديمية الطابع، ضعف مستويات بعض الخطابات الذائعة حول الأنساق الاعتقادية، والتشريعية، والقيمية من المنظورات التفسيرية والتأويلية والفقهية والوعظية. ثمة هشاشة وإنشائية تسم هذا النمط من الخطابات التمجيدية للذات، والاكتفائية، وهى سمات يتنزه عنها الدين العظيم ومحمولاته القيمية، ومبادئه، وعقائده السمحة التى تشكل لغة غالب الخطاب ومجازاته وعلاماته تأويلاً لا يرتقى إلى عظمة النص المقدس ومحمولاته.

إن سيطرة بعض الخطابات الدينية التقليدية والمتزمتة هو تعبير معقد عن المصالح، وإنتاج نمط من المعارف والوعى الدينى المصاحب لها، والتواطؤ من قبل مستهلكى الخطاب، وصحيح ما ذهب إليه ميشيل فوكو فى أحد دروسه فى الكوليج دوفرانس عامى ١٩٧١ - ١٩٧٢ نظريات ومؤسسات جزائية - "ليس ما يربط السلطة والمعرفة ببعضهما هو لعبة المصالح أو الأيديولوجيات فقط، فالمشكلة لا تتمثل فقط فى أن نحدد كيف أن السلطة تجعل المعرفة خاضعة لها وتستخدمها من أجل غاياتها أو كيف أنها تنطبع فوقها وتفرض عليها مضامين وتحديدات أيديولوجية. ما من سلطة بالمقابل تمارس دون انتزاع وتملك وتوزيع أو

احتجاز لمعرفة ما. على هذا المستوى، لا توجد المعرفة من جهة والمجتمع من جهة أخرى أو العلم والدولة، بل الأشكال الأساسية لـ "السلطة - المعرفة". [١٩] إن عملية انتزاع وتملك وتوزيع أو احتجاز المعرفة على مستوى المؤسسات الدينية والسلطات المنبثقة عنها، هى جزء من استراتيجيات المؤسسة فى علاقتها بجمهور الأتباع المنتمين للديانة، أو المذهب، ولأنماط الخطاب الدينى الذى تعتمده وتكرسه. نستطيع أن نلاحظ أيضاً أن استراتيجيات السيطرة التى يمارسها وكلاء ونواب الجماعة بتعبير بورديو أو السلطة الدينية، من خلال الرموز واحتكار التفسيرات والتأويلات والشروح الفقهية واصطلاحات الأصول، يتحول عبر مسارات تاريخية، ورسوخ التقليد كسنة فكرية وتفسيرية و"تمأسسه" داخل المؤسسة، إلى شيوع إدراك ملتبس بين حدود الأنا الشارحة - الشخصية أو الجماعية أو المذهبية - وبين الحرم الرمزى للنص المقدس والسنوى الذى يشكل موضوعا لشروحاتها، ويستمد الشراح، على المتون قوة رمزية هائلة على الأصعدة السياسية والدينية والثقافية، ويناورون مع النخبة السياسية الحاكمة وسلطة جهاز الدولة، وينفذون ببراعة - فى أحيان - إلى مناطق الثغرات والضعف فى استراتيجيات السيطرة السياسية للصفوة والدولة، وملء الفراغات السياسية والثقافية من خلال مد مساحات نفوذ سلطة الخطاب الدينى المحافظ على دوائر مستهلكيه، وغيرهم بجعل الخطاب سلطة معيارية يتم من خلاله تقويم الرؤى الفكرية والمذهبية والإبداعية والأخلاقية الأخرى.

إن خطاب المؤسسة الدينية الرسمية، وجد مزاحمة وتحدياً من الخطابات والإسلامية الراديكالية فى نقدها لسياسات بناء شرعية الصفوة الحاكمة، والنظام السياسى، من الإخوان المسلمين، وحزب التحرير الإسلامى المعروف بجماعة الفنية العسكرية، وجماعة "المسلمون" المعروفة إعلاميا، بالتكفير والهجرة، والجهاد، والجماعة الإسلامية .. إلخ. إن الخطاب الإسلامى السياسى الراديكالى شكل تحديا لخطاب المؤسسة الرسمية من خلال تأثيره، ونفوذه على بعض شرائح الفئات الوسطى - الوسطى، والوسطى - الصغيرة، منذ هزيمة ٥ يونيو ١٩٦٧،

---

(١٩) ميشيل فوكو: "دروس ميشيل فوكو" ترجمة محمد ميلاد، الناشر دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٩٩٤ ص ١٣ .

بكـــل آثارها على الحقلين الدينى والسياسى[٢٠]. إن الصراع بين خطاب المؤسسة الدينية الرسمية - وبالأحرى خطاباتها - وبين الخطابات الدينية الإسلامية الأخرى يشكل أحد أبرز ملامح المشاهد الدينية، والسياسية فى مصـــر، ومجــتمعات عربــية وإسلامية عديدة. إن الخطابات الإسلامية السياســية الراديكالية، حركت نزعة هجومية لبعض الخطابات الإسلامية السياسية داخل المؤسسة، وأنتجت شكلا من التقارب بين هذا النمط، وبين خطـــاب الإخوان المسلمين، وبعض الخطابات الأخرى وبين راديكاليات أصـــولية للجماعـــة الإسلامية والجهاد، بل وتقترب من خطاب بن لادن والقـــاعدة إزاء الولايات المتحدة الأمريكية والغرب عموما قبل وبعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١ فى واشنطن ونيويورك.

السؤال الذى نطرحه فى ضوء ما سبق من اعتبارات لماذا لم تتم الاستجابة للمطالب الإصلاحية الدينية والسياسية معا؟

إن المطالب الدينية والسياسية، التى ترفع لواء الإصلاح لم تشكل طلـــباً فعـــالاً - إذا شئنا استعارة التعبير من حقل مفردات واصطلاحات الاقتصــــاد - وضــــاغطاً علـــى المؤسسة الدينية الرسمية أو المؤسسات السياســـية فى الحالة المصرية. إن الخطاب الإصلاحى لا يشكل فى ذاته ضغطاً إذا كان تعبيراً عن أصوات فكرية مستقلة وليبرالية، وإنما يستمد ضـــغطه مـــن تحوله إلى مادة للاستهلاك الاجتماعى والسياسى من قبل بعض القوى الاجتماعية ذات التأثير، أو إمكانية ذلك.

إن دعـــاوى الإصـــلاح الديـــنى والسياســـى، ظلت أسيرة لغة ورطانـــات مجموعـــة محـــدودة من الجماعتين الثقافية والسياسية. ولعل ضـــعف مطالب الإصلاح فى مصر، يعود إلى غياب آليات تجعله مؤثراً فـــى ظـــل شيوع أنماط من السلفية الفكرية والأيديولوجية كما سبق وأن ذكرنا منذ أوائل عقد الثمانينات، [٢١] مثلت ولا تزال أغلالاً ذهنية وفكرية راديكالية لدى بعض قادة ومنظرى جماعات وأحزاب سياسية عديدة. ثمة

(٢٠) انظر فى ذلك، نبيل عبد الفتاح "المصحف والسيف، صراع الدين والدولة فى مصر" الناشر مدبولى القاهرة، ١٩٨٤.

(٢١) انظـــر فـــى ذلـــك مؤلفنا "المصحف والسيف: صراع الدين والدولة" المرجع سابق الذكر.

جمــود جيلى، بل شيخوخة جيلية وفكرية ونسقية حالت دون فتح أبواب التجديد والحوار العام الجاد والرصين حول قوائم الأعمال الأساسية التى تواجه مصر المجتمع والدولة فى إطار عالم متحول ومعولم.

إن دعــاوى الإصلاح، والتجديد عموما تحمل دوماً تهديداً جيليا أحــيانا، وتهديــداً لمجموعــات من المصالح، وأبنية القوة داخل الحقول السياسية والدينية والاجتماعية والثقافية، ومن ثم تجد مقاومات ضارية من داخــل المؤسســات المطلــوب إصــلاحها من خلال منظومة المصالح المســيطرة داخــل المؤسسة أو الحقل السياسى والدينى. وغالبا ما يبرز الــتواطؤ مــن قبل مستهلكى خطاب المؤسسة الدينية والسياسية السائدة، والسلطة الرمزية التى يمارسانها وهى سلطة تفترض - بحسب بورديو - الاعتراف، ويعنى بهذا التعبير إساءة معرفة العنف الذى تتم ممارسته من خلالها. ومن ثم، فإن العنف الرمزى للمفوض - من المؤسسة أو السلطة - لا يمكن ممارسته إلا بواسطة هذا النوع من التواطؤ الذى يمنحه إياه، بتأثير إساءة المعرفة الذى يُشجع الإنكار، أولئك الذى يمارس عليهم هذا العنف"(٢٢) من هنا تبدو صعوبة الاستجابة من النخبة السياسية الحاكمة - والمعارضــة - والمؤسســة الدينية الرسمية لدعاوى الإصلاح، بل وهذا الهــامش من التواطؤ من المستهلكين للخطاب الدينى من فرط استهلاكهم وتشــبعهم لهذا النمط أو ذاك من أنماط الخطاب الدينى، واعتيادهم على أساليب السيطرة الرمزية(٢٣).

---

(٢٢) انظر فى ذلك ، بيير بورديو "بعبارة أخرى" المرجع السابق، ص٢٧.

(٢٣) انظــر بيــير بورديــو، وج. د. فاكونــت، أسئلة علم الاجتماع، فى علم الاجتماع الانعكاسى، ترجمة عبد الجليل الكور ومراجعة محمد بودورو، دارتوبقال الدرا البيضاء، الطــبعة الأولى، ١٩٩٧، ص ١٢٥ ويذهب إلى "أن كل سيطرة رمزية تفترض من جانب أولــئك الذين تمارس عليهم شكلاً من التواطؤ الذى ليس خضوعا استكانيا لقسر خارجى، ولا تشــبثا بقيم. (...) والخاص فى السيطرة الرمزية يكمن بالضبط فى كونها تفترض من جانب ذات الذى يتلقاها موقفا يحتوى البديل العادى للحرية والقسر، انظر هامش ٩٣ ص ١٢٥ المرجع السابق ذكره.

إن التواطؤ من قبل جماعات المستهلكين للخطاب الدينى من الأهمية بمكان فى فهم بعض دوافع عدم الاستجابة لدعاوى الإصلاح والتغيير.

من ناحية أخرى، فإن أية خطابات أو سياسات تعليمية دينية، أو مناهج وأساليب وآليات إنتاج الخطاب الدينى – شأن أى خطاب سياسى وثقافى واجتماعى – هى جزء من أبنية القوة وشبكاتها والمصالح التى يتم تداولها داخل المؤسسات الدينية الرسمية، واللارسمية. من هنا يمكن تفسير دفاع بعض الجماعات عن سيادة ونفوذ سلطة الخطاب الدينى السائد بسماته العديدة التى تدور حول الجمود والنمطية والآلية، وشيوع بعض الخرافات بين أعطاف ونمط وإرشادات وتعليمات وأوامر الخطاب الدينى لبعض الدعاة، ورجال الدين ، بل ثمة بعض الأساطير التى سادت بوصفها هى العلم فى بعض المراحل التاريخية لا تزال حية وحاضرة من خلال بعض الخطابات الوعظية، بل وفى بعض المناهج التعليمية الدينية المؤسسة على نصوص فقهية تراثية مثلاً[٢٤]. إن بعض الخطاب الدينى السائد يقدم أساطير على أنها بمثابة حقائق علمية ثابتة وكأن العلم الطبيعى ثابت فى معطياته وقوانينه ولا يتطور !.

إن البعض من رجال الدين وراء خلط شائع بين الخطاب الدينى – بوصفه منتجا بشريا – وبين الحقائق المطلقة، بل وأحيانا، وكأنه تعبير عن المقدس والسنوى. أى دعوة للإصلاح فى بنية الخطاب، أو نقده غالبا ما يشكل تهديداً وخطراً لمصالح أشخاص وجماعات وزمر من رجال الدين أو المؤسسة، تشكلت معهم ومعها مصالح وسلطات ، ومن ثم يشيع لدى بعضهم الخلط بين آرائهم وتأويلاتهم البشرية للنصوص المقدسة أو السنوية، وبين مطلق النص المقدس والسنوى. إن إضفاء غلالة من الارتباط بين المقدس والدهرى – من التفسيرات والتأويلات – تبدو كآلية هجومية على آراء وانتقادات الآخرين. ثمة مواجهة لكل دعوات الإصلاح الدينى بالهجوم المضاد والضارى الذى وصل إلى اتهامات خطرة بالإلحاد ، والكفر الذى ينقع عن الملة والعياذ بالله .

(٢٤) انظر فى ذلك، علاء قاعود : نحو إصلاح علوم الدين، الناشر مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة ، ١٩٩٩ .

إن بعض الاستجابات الخطابية التى رصدنا بعضها فيما سلف، تشـير إلـى فجـوة فى طرائق تحليلنا، بل وفى الحس السياسى والدينى للتغـيرات العولمـية الحاملـة معهـا لاحتمالات عديدة لقطيعة معرفية وتاريخـية وفكـرية – بل وفى الذاكرة الإنسانية – مع مراحل تاريخية لـتطور العقل والمعرفة والإدراك والذاكرة الإنسانية ، سيما بعد مرحلة الاستنسـاخ البشـرى التى تم الإعلان عن بعضها فى ديسمبر من العام المنصرم ، ثم فى عام ٢٠٠٣ ، بكل ما ستطرحه من أسئلة حادة وغائرة فـى مساسـها بمعـتقدات وأفكار وطقوس وتواريخ للأديان ، والخطاب الديـنى. من هنا نستطيع أن نلمح ردود الفعل الغاضبة، والتى تميل فى بعضها للتحريم، والمثيرة لاندفاعات اللغة المتوترة، والقطعية التى تصاغ بهـا خطابـات رفـض الاستنساخ ، والأهم لأنماط الردود التي لا يعدو بعضها سوى أن يظل مجرد تكرارات لأنماط من رفض التطور العلمى المذهـل فـى مـراحله الفارقـة من قبل المؤسسات والسلطات الدينية- الرسـمية المسيحية والإسلامية ، وبعض القادة والزعامات السياسية كما حـدث مع إعلان جماعة الرائيليين استنساخ أول وثانى طفلين فى تاريخ الاستنسـاخ البشرى والحديث عن استنساخات جديدة سيعلن عنها خلال الشهور العديدة من عام ٢٠٠٣ وما بعدها ... الخ.

إن الـتطور العلمـى والتقنى المذهل الذى ينتج اكتشافات علمية هائلـة كخريطة الجينوم البشرى، والاستنساخ، وما بعد هذه الاكتشافات التى سيبوح بها العلم فى المقبل من السنوات والعقود، ستشكل تحدياً بالغ الأهمـية والعمـق لـتاريخ مـن الأنسـاق الفكـرية والقيمية والعادات والأخلاقيات، والمصالح السائدة. إن الاستجابة لهذه الأنماط المستجدة من الـتحديات تتطلـب إحـداث تغيـير فـى الحساسيات السائدة، والذائقة، والمـنطلق، بل فى اللغة وأساليب التفكير ومناهج النظر والرؤى للكائن البشـرى وحـياته وعلاقاتـه، وفـى أشـكال القوة والسيطرة السياسية والرمزية.

إن ردود الفعـل السلبية إزاء الاستنساخ البشرى من المؤسسات الدينـية وخطاباتها، والمؤسسات السياسية الحاكمة تبدو، وكأنها تعبيرات نمطـية للسلطات السياسية والدينية إزاء كل تحولات كبرى وجذرية فى

مجـــال العلـــم، باسم النطق بسلطة الأخلاقيات، والدين والمصلحة العامة للإنسانية أو المجتمعات .. الخ.

خطابات قيل بعضها كردود أفعال سابقة فى تاريخ تطور العلم، وتم تجاوزها ولم تؤثر على مساراته وتحولاته. إن التحديات التى تواجه الخطابـــات الدينية والسياسية والأكاديمية، عديدة، وتتكاثر وتتراكم، ولا تـــزال الاســـتجابة لديـــنا محدودة، وضعيفة فى غالبها. إن إصلاح بنية الخطـــاب وموضـــوعاته وآلـــياته يجـــب أن تكون جزءاً من مجموعة التحولات البنائية التى تتم حولنا فى عالم معولم، وفى أقاليم متغيرة، وبما يؤدى لتجديد الفكر والخطابات الدينية والسياسية.

الفصل الثانى

المابعديات والأديان

الأسئلة غير المفكر فيها:

تمرين نظري ابتدائي حول أسئلة وظواهر الفوضي، ومحاولة للعب والاستمتاع بها

أولاً: محاولة لقراءة المعاني والأقنعة المراوغة:

يبدو العنوان طويلاً، وربما مألوفاً لدي البعض، وربما غير مألوف أو مستساغ أو غامض أو تهكمي Parody، أو ينطلق من المحاكاة التهكمية للغة ما بعد الحداثية، وربما يمثل نقيضاً للنمط المنتج للنصوص السائدة ومنهجياتها سواء في الكتابة السياسية، أو تلك التي تدور في مدارات الحقل الديني، ونصوصه التأويلية أو التفسيرية، وذلك في تقديري حق، فإنه يمكن للمرء أن يتمرد رافضاً كتابة كهذه، أو نصا كهذا، وهذا حقه، فلكل طريقته ولكل حقائقه ونظرته، إن محاولة طرح أسئلة الشرط ما بعد الحداثي – إذا شئنا استعارة ليوتار – وظواهره وموقع الأديان في إطارها، ومدي انعكاس أزمنة ما بعد الحديث علي الأبنية الدينية ومواريثها، وأنماطها السلوكية وأنساقها القيمية، لا يمكن أن تصح من خلال أنساق الأسئلة القديمة مغلقة أو مفتوحة، كلية، أو ذراتية، أو جزئية أو نواتيه خذ ما شئت من الصفات، ومن المواقف الإدراكية إزاء موضوعنا. كيف نبدأ هنا في ظل الصور والاحتمالات الأخري التي توصلنا إليها حول انعكاسات العولمة حول الدول القومية، والمجتمع المدني(*)، والبوادر التي تلوح عن كائنات اجتماعية ومؤسسية جديدة ربما لم نوفق في صوغ مسميات لها؟! أود أن أقول بداية إن العولمة هي مجموعة من العمليات والتفاعلات، والتحولات داخل العالم ما بعد الحديث، ربما هي افتتاحية تشكيلية أو تكوينية أولي لوصف ما بعد الحديث، والمابعديات تشكل عصوراً صعبة التحديد، وتنفلت عن الأطر والمناهج والتصورات التي صاغتنا وصغناها في محاولة فهمنا للعالم ولأنفسنا ولظواهرنا ولغتنا، وأفكارنا، وأساليب تفكيرنا ومناهجه ومعانينا، وكلها لم تعد صالحة كليا لوصف ما بعد الحديث، أو ما بعد الحديث وما بعد المجتمع الصناعي وما بعد.. بعد المجتمع الصناعي التي ترهص بها ظواهر وتحولات الدنيا القادمة.. إن أي محاولة تحليلة واصطلاحية

(*) انظر في ذلك مؤلفنا "اليوتوبيا والجحيم، قضايا الحداثة والعولمة في مصر"، القاهرة المركز القبطي للدراسات الاجتماعية ٢٠٠١، من ص ١٨٣ إلي ص ٢٠٥.

لوصـــف ما يحدث حولنا وبنا وما بعده تتجاوز سمت التواضع إزاء ما زعمت أو خيل لها أنها قادرة أن تصفه تبدو مغامرة ونزقة لأن الوصف والتحليل الكامل أو الناجز يبدو عصياً علي إمكانية التحقق، في العصور المابعدية حيث لا يقينيات فلسفية أو نظرية أو أخلاقية مدنية كي نستطيع وضـــع التعريفات الجامعة المانعة حولها، فلا شيء جامع ومانع في هذه اللحظـــة القلقـــة، غير المحددة، اللايقينية التي تحدث حولنا وبنا، وعلينا حيث يذهب إيهاب حسن إلي أن زمن ما بعد الحديث، هو زمن استحالة الـــتحديد (مارجريـــت روز ما بعد الحداثة ص٤١ ت أحمد الشامي هـــ. عامة للكتاب١٩٩٤)(*)، وما بعد الحديث وفقاً لهيبداج الذي يذهب إلي "أن ما بعد الحديث" هو الحداثة الخالية من الأحلام والآمال التي مكنت البشر مـــن احتمال الحداثة، وهي حالة من فقدان المركزية، من التشعب، نساق فيها من مكان إلي مكان عبر سلسلة متصلة من السطوح العاكسة كالمرايا المتقابلة تجتذبنا الدال rSignifie الجنون، ويصفها هيبداج لاحقاً أيضاً بأنها التلفيـــق bricolage والمعارضـــة" محاكـــاة الأشـــكال السالفة ومزجها Pastiche، والمجـــاز أو الرمـــز allegory والفراغ المفرط في العمارة الجديدة· (المرجع السابق ص٤١). ويصف بودليارد الحداثة – ١٩٨٣ – في كتاب نشره هال فوستر post - modern cultural بأنه " لابد وأن يحـــدث تغيـــير ما، إن حقيقة الإنتاج والاستهلاك الفاوستي والبروميثي (وربما الأوديبي) تحل محلها حقبة "بروتينية" من الشبكات، حقبة نرجسية بالغـــة التـــنوع تتسم بكثرة العلاقات والاتصالات والتلامس والاستجابة والـــتداخل العـــام الـــذي يقـــترن بعـــالم الاتصـــالات. فبفضل الصورة التليفزيونية، تصبح أجسامنا والكون المحيط بنا بأكمله بمثابة شاشة تحكم" (المرجع السابق ذكره ص٩٣). ويذهب Alain Tourine في مؤلفه –
–The post industrial Society to Tomorrow Social The post History, Class, Conflict, and Cultural in the programmed Society 1989، إلـــي أن شـــكلاً جديدًا من المجتمع يتشكل الآن، وهذه المجـــتمعات الجديـــدة يمكن وصفها بلفظ "ما بعد الصناعي" للتأكيد علي الفرق بينها، وبين المجتمعات الصناعية التي سبقتها رغم احتفاظها ببعض

(*) اعـــتمدنا على مؤلف مارجريت روزا الوارد فى المتن فى بعض الاقتباسات الواردة به، ومسندة إليه.

سـمات تلك المجتمعات السابقة – في كل من الدول الرأسمالية والاشتراكية ويضيف تورين: "يمكن وصف هذه المجتمعات بأنها تكنوقراطية نظراً للقوة المهيمنة عليها. ويمكن أن نعرفها بأنها مجتمعات مبرمجة حسب طبيعة أساليب الإنتاج والتنظيم" (انظر المرجع السابق ص٣٤). إن محاولة الإمساك بسمة أو نعت للعصر ما بعد الحديث تبدو صعبة معقدة، وحتي العولمة هي عمليات وصيرورات، وأسئلة وثمة محاولات تعريفية وتساؤلية ولا تحديدية. واحد من أقطابها الكبار "يتساءل (إيهاب حسن) "أهناك تسمية أفضل من عصر ما بعد الحديث؟ أنسميه العصر الذري، أو عصر الفضاء، أو عصر التليفزيون أو العصر السيموطيقي أو عصر التفكيك أم نسميه "عصر استحالة التحديد" (انظر المرجع السابق ص٦٠). غير أن ثقاة الباحثين يرون أن مفهوم ما بعد الحداثة، ذاته عرضة للتفسير كغيره من المفاهيم بمعني أن فترة ما بعينها هي استمرار وانفصال في آن واحد. من ثم نحن بحاجة كما يري البعض – إيهاب حسن ومارجريت روز – إلي أن ننظر إلي ما بعد الحداثة بمنظارين هما منظار التشابه والاختلاف، والوحدة، والتمزق، أو التبعية والتمرد. غالب الباحثين يركزون علي بعض السمات الإجرائية كاستحالة التحديد ناهيك عن خصيصة عدم اليقين التي تسم عمليات تحول فارق في العالم والكون وفي الطبيعة والإنسان كما سنبين فيما بعد.

يحدد إيهاب حسن خمس أفكار عن ثقافة ما بعد الحداثة في مقال له عام ١٩٨٠. وتتسم هذه الأطروحات وفقاً لمارجريت روز – في المؤلف آنف الذكر – بخاصيتي استحالة التحديد والتفكيك وهي:

١- "يعتمد تيار ما بعد الحداثة علي تجاوز الصبغة الإنسانية للحياة الأرضية بصورة عنيفة، بحيث تتجاذب فيها قوي الرعب والمذاهب الشمولية، والتفتت والتوحد، والفقر والسلطة، وربما أدي ذلك في آخر المطاف إلي بداية عهد وحدة الكوكب الأرضي، عهد جديد يتحد فيه الواحد مع الكثرة".

٢- "ينبع تيار ما بعد الحداثة من الاتساع الهائل للوعي من خلال منجزات التكنولوجيا التي أصبحت بمثابة حجر الأساس في المعرفة الروحية في القرن العشرين.. ونتيجة لذلك أصبح الوعي ينظر إليه علي أنه معلومات، والتاريخ علي أنه حدوث، وتلك رؤيا متناقضة ظاهريًا كما يذهب إيهاب حسن."

٣- فـــي الوقت نفسه يتبدي تيار ما بعد الحداثة في انتشار اللغة كمفهوم إنساني، وفي غلبة الخطاب والعقل.

٤- يمكـــن التمييز بين ما بعد الحداثة في الأدب وما سبقها من حركات الرواد قبل التكعيبية والمستقبلية والدادية والسريالية وغيرها كما يمكن التمييز بينها وبين الحداثة، حيث إن تيار ما بعد الحداثة ليس أولمبيا كتـــيار الحداثة (الذي يقبع في برج عاجي) ولا بوهيمياً جامحاً كالدادية.. إن ما بعد الحداثة يوحي بنمط جديد من التقاء الفن بالمجتمع.

٥- يـــتطلع تيار ما بعد الحداثة إلي الأشكال المفتوحة، المرحة، والطموحـــة، والانفصـــالية، والمـــتروكة وغير المحدودة لتكوين خطاب مؤلـــف مـــن شظايا، أو تكوين أيديولوجية التصدع التي تعمد إلي الحل والفض وتستنطق الصمت، رغم كل ذلك فإن تيار ما بعد الحداثة ينطوي علـــي عكـــس هذه المكونات ونقائضها، وكأن مسرحيتي waiting for godo والإنسان الفائق" أو Super Man تتجاوبان فتجد الأولي صدي - إن لـــم تكن إجابة- في الثانية. وهناك كما تذهب مرجريت روزا وإيهاب حســـن يسود عدم التحديد. وبعد ذلك ذهب إيهاب حسن إلي أن المحددات الخمســـة الســـابقة لا تســـاعد علي التمييز بين ما بعد الحداثة والحداثة، ويخلـــص كمـــا تذهب مرجريت روزا إلي مقولة تفتقر ذاتها إلي التحديد الدقيق مفادها:

أ - إن الـــنطاق الثقافـــي لمـــا بعد الحداثة يوحي بشدة بالتعددية النقدية.

ب - وإن التعددية النقدية المحددة تعد إلي حد ما رد فعل عكسي للنســـبية المفـــرطة واســـتحالة التحديد الذي يؤدي إلي المفارقات وهما "النسبية" و"اللاتحديد" جوهريان في ما بعد الحداثة، وأن تلك التعددية هي محاولة لاحتوائها"، وفي هذا نلمس إشارة إلي استحالة التحديد في مذهب ما بعد الحداثة. ويذهب جان فرانسوا ليوتار إلي: "إن تيار ما بعد الحديث يناهض استحواذ الصفوة علي السلطة والمؤسسات، ومن سبل المناهضة فـــي رأي لـــيوتار "تفتيـــت الكيان الاجتماعي إلي شبكات مرنة قوامها التلاعب اللغوي لا العمل التواصلي الذي يعتبره هابرماس وسيلة لتحقيق الاتفـــاق. (م.س.ذ - ص٩٦). فـــي أبـــريل عام ١٩٨٤ كتب ليوتار في إعـــلان مبادئ أعده لمعرض "Les immateiriaux 1985" ما يفيد أن

العصـــر الحديث يعد عصرًا يري فيه الإنسان نفسه سيدًا للمادة، أما في العصر ما بعد الحديث يتساءل الإنسان عن هذه السيادة، ويعيد صياغتها علي هيئة تفاعل بينه وبين المادة حيث لم تعد له السيطرة والتحكم فيها".
وبعد ذلك ذهب إلي النقيض حيث قال في postille aux pecits(فبراير ١٩٨٤). أن مشـــروع الحداثة لم يعد ناقصاً فحسب بل لقد مات وقضي عليه "العلم التكنولوجي الرأسمالي" الذي كان فيما يبدو حريصًا علي إحياء المشـــروع، وفـــي هـــذا القول تبدو المادة وكأنها هي المسيطرة بدلاً من الإنســـان أو الـــتفاعل المشـــترك". (م. س. ذ ص٧٦). مزيد من السرد البســـيط، مزيد من الاقتباسات، مزيد من التناص والفوضي في المفاهيم المســـتحيلة التحديد أو العصية عليه أو المنفلتة عن أطره وعوالمه. ذهب فـــردريك جيمســـون في دورية new left Review (١٩٨٤) في مقاله: postmodernism, or the cultural logic of capitalism إلـــي أن تيارات ما بعد الحداثة افتتنت بالرخيص والسوقي كمسلسلات التليفزيون وثقافة الأعمال الفنية المبتذلة، والإعلانات والموتيلات وعروض الترفيه المســـائية المتأخرة، وأفلام الدرجة الثانية من هوليود، وما يسمي بالأدب الشـــبيه (أو المناظر) الذي تولد عنه سيل من المطبوعات الرخيصة مثل قصص الرعب والروايات الغرامية والسير الشعبية والروايات البوليسية وروايـــات الخـــيال العلمـــي والفانتازيا.. كل هذه المواد لم تعد مصدراً للاقتـــباس مـــنها كمـــا كان جويس Joyce أو ماير Mahler سيفعلان لو شـــهداها، بل إن هذه المواد أصبحت تغوص في أعماق عمليات ما بعد الحداثـــة وتـــتوحد بهـــا (م. س. ذ. ص٧٧). هذه المحاولات التعريفية الـــنازعة لوضـــع سمة ما، أو صفة ما لما هي ما بعد حديث تتجلي فيها وعليها عدة سمات أولها: صعوبة التحديد، وثانيها: أن مصطلحي ما بعد التصـــنيع (١٩١٤) ومـــا بعد الحديث (١٩٣٤) ينطويان علي استمرار للتصنيع، والحديث وما بعدهما فما بعد الحديث Post Modern من ضمن تفســـيراته أنـــه "انفصال" عن الحديث أو استمرار له (مارجريت روز: م. س: ص١١) وPost تشـــير إلـــى (الانفصال من مكونات الحديث أو اســـتمراره أو بوصفها مزيجاً من الإثنين أو جدلية للانفصال والاتصال

(م. س. ذ ص٢١)(*). مـن هـنا نجـد عدداً من المراوحات بين ما هو حديـث، ومـا هـو صناعي، وما بعد حديث وما بعد صناعي في كافة الكتابات ما بعد الحديثة سواء لدي إيهاب حسن، أو جان فرنسوا ليوتار، أو "دانـيل بـل" ومن دار في مداراتهم الفلسفية والمفهومية. وغالب هذه الكـتابات سواء في تأصيلاتها لأصول أو جذور ما بعد الحديث تتفاوت سـواء فـي تتـبع دورة تحـولات المصـطلح وسياسـاته وارتباطاته الاصـطلاحية والمفاهيمـية، وهو أيضاً شأن محاولات التنظير للعولمة الاقتصـادية. ثمـة غموض، ونحل شتي تسعي للسعي نحو الجذر الأول وفروعه وتحولاته، يبدو وكأنها نزعة للإمساك بنقاء اصطلاحي ما، وهي نـزعة تـبدو عليها روح تصوفية غامضة، فللمصطلحات دورات حياة ومـوت وبعـث وتحـول ونقـاء وبساطة وتركيب وتشوش وغموض، وانفصـال عـن الجذر الأول، وفروعه.. إلخ. العولمة هنا تبدو وكأنها محاولـة وصـفية - تحليلـية - للتعبير عن المجتمع ما بعد الصناعي، وبدايات المجتمع ما بعد.. بعد الصناعي المعلوماتي - الاتصالي. نعم.. نحـن الآن في مرحلة أخري من عدم التحديد، بل وعدم القدرة النظرية عليه(**)، بل وأكثر من ذلك كل محاولات التعريف تبدو وكأنها مزج بين نقـائض، ومحاولـة فاشـلة حينا وغير مكتملة أحياناً للوصف والتحليل والتركيـب أو فلـنقل فخورين جهولين أنها عصف بالأفكار وعليها من كـتابات ريادية. هنا نحن نعود إلي مصطلح نقيض ومفترض اندثاره أو كمونه وخفاؤه، ها أنذا أمارس العربدة النظرية، وأتمتع ببث الفوضي ولم لا؟ إن غالب ما كتب عن ما بعد الحداثة وما بعد الصناعة انطلق من أفق

(*) توسـعت فى الاقتباس من المرجع المشار إليه فى المتن لانطوائه على إشارات دالة، وهامـة لصعوبة تعريف وتحديد ما بعد الحديث، والمابعديات ، بصفة عامة، التى ستسم مـراحل الـتحول الكـبرى التى تتم فى عالمنا المعولم والمتغير، والعصى على الإمساك النظرى أو الوصفى لتحولاته.

(**) مـن أبـرز الدلالات على تأثير عمليات التحول، أن الموجة الغربيّة النقدية الأولى حول انعكاسات العولمة على الهويات وأزماتها فى جنوب العالم، وظواهر التنميط الثقافى، تراجعـت لأن عمليات العولمة وثورة المعلومات والاتصالات كشفت عن نقائض للموجة النقدية الأولى التى تراجعت.

نظـــري وتصوري، بل ومشكلات تصورية ونظرية ومفاهيمية وإدراكية وصـــيغت فـــي عـــالم ثنائـــي القطبـــية، عالم الصراع بين الرأسمالية والاشتراكية، عالم كانت التصورات الفلسفية والنظرية حول العلاقة بين الإنسان والطبيعة والكون لاتزال تدور في فلك مفهوم الإنسان سيد المادة - بتعبـــير إيهـــاب حسن - والمسيطر المطلق عليها استغلالاً وتطويعاً واعتصـــاراً، ولـــم يكـــن قـــد تبلور الإدراك الجديد بانقلاب هذه العلاقة الأحادية للاستغلال الإنساني للطبيعة دونما مراعاة لتمردها وردود أفعالها إزاء هـــذه العلاقـــة. وهذا الأمر لم يكن محض علاقة مادية، وإنما هو علاقـــة وجودية، إنطولوجية. التصورات الفلسفية لما بعد الصناعي، وما بعـــد الحديث لم يكن يلوح في أفقها الفلسفي والنظري والسوسيولوجي إلا المجـــتمع الاســـتهلاكي، وربما المجتمع المتلفز، كما كتبنا ذات مرة، أو مجـــتمع المعلومـــات.. لـــم تكن الصيغة التركيبية الزواجية الراهنة قد أصـــبحت ســـيدة الدنـــيا، أي الزواج بين الاتصالي والمعلوماتي (ثورة التشـــكيلات العولمية). ما الذي نستطيع أن نلمسه الآن وأن نحوم حوله، ونحـــاول بصـــعوبة - وربمـــا بغموض ولم لا - أن نصفه.. وهذا أمر صـــعب.. وهذا أمر معقد.. وهذا أمر لا أستطيعه أو أقدر عليه.. ولكن أحاول.. سأحاول مغامراً، ظلوماً، جهولاً، لأن هذا شأننا، وهذا مصيرنا. حسناً سأغامر، وأبدأ.. لا يمكن - من وجهة نظرى - فهم ما يبدو أمامنا أو يخـــيل إلينا من شبكات الفوضي في أنظمة الأفكار والمعارف الرؤي والقـــيم والنظريات في المجتمع الحديث - وربما ما بعده أو ما بعد بعده لازالـــنا فـــي إطار المابعديات وهذه من عندي - دون العبور من النفق الفلسفي - وأحد المنطلقات الجسر، المدخل الذي يمثله العمل الفلسفي الفذ نسيجاً وحده الذي يعد أحد علامات العقود الثلاثة الأخيرة للقرن الماضى، وربمـــا واحـــدًا من أهم إبداعاته الفلسفية بلا نزاع في رأينا، هذا العمل يســـمي la societe du spectacle للفيلســـوف Guy debord الـــذي نشـــرته مجـــدداً gallimar فى عام ١٩٩٢، ثم تعليقاته التي صدرت في كتاب بعد ذلك ثمة فقرتان فلسفيتان افتتاحيتان حاسمتان - في تقديرنا - حيث ذهب ديبور إلي أنه "في المجتمعات التي تسود فيها شروط الإنتاج الحديثة تقدم الحياة نفسها بكاملها علي أنها تراكم هائل من الاستعراضات. كـــل مـــا كـــان يعـــاش علـــي نحـــو مباشر يتباعد متحولاً إلي تمثيل

nRepresentio" والفقــرة الثانــية تقول إن الصورة التي تنفصل عن كل مجال من مجالات الحياة، تندمج ضمن تيار مشترك، لا يعود ممكناً فيه اســتعادة وحــدة هذه الحياة من جديد. الواقع المأخوذ جزئياً يتكشف في وحدتــه العامــة ذاتهــا عن كونه – عالماً – زائفاً علي حدة، موضوعاً لمجــرد الــتأمل.. يجــد تخصص صور العالم نفسه، متحققاً، في عالم الصــورة المســتقلة، حيــث يكــون الكــاذب قــد كذب علي نفسه، إن الاســتعراض عموماً، بوصفه قلباً عينياً للحياة، هو الحركة المستقلة لما لــيس حــياً. (انظر جي ديبور (ت) أحمد حسان ص ٩ ط عربية أولي ١٩٩٤). المجتمع الحديث – وفي رأينا ما بعد الحديث وفي عصر الغرفة الكونــية – نحن إزاء تباعد للمباشر، والإنساني، والتلقائي، والعفوي إلي مجموعــة مــن التمثــيلات والصــور، وهــذا الــتراكم من التمثيلات والاستعراضــات والصــور المنفصلة عن أصولها في كل مجال تندمج لتشــكل تياراً مشتركاً لا يمكن معه استعادة وحدة الحياة.. وحدة الأصل بعدهــا.في إطار هذه التمثيلات والاستعراضات، والصور المنفصلة عن أصــلها الوجــودي فــي الحــياة الإنسانية تبدو الأقنعة والاستعراضات خصيصــة للمشــهد الإنســاني، ومــع ثورتي المعلومات والاتصالات، والإنترنــت وطــرق المعلومــات السريعة والصور الزائفة، كما يقول بودلــيارد أصــبحنا إزاء الوضع المابعد بعد حديث الذي نغامر بوصفه بــالقول إنــنا الآن فــي عصــر المجــتمع التخييلي – المعلوماتي في Informitional virtual society، والمجــتمع مــا بعد.. بعد الصناعي، وفــي العــالم الــرقمي، وعصر ما بعد الاستنساخ الحيواني ثم البشري مؤخراً يا للهول! عصر إنتاج وتوليد الصور والمتخيلات والكائنات الحية – والعياذ بالله جل جلاله وعلت قدرته وشأنه سبحانه – عصر الشفرات، والــدال والمدلــول.. إلــخ.. وكلها أوصاف مؤقتة انتقالية غامضة في العصر التخييلي – المعلوماتي – المرئي، المابعدياتي، وتتداخل، عصور عديــدة وتتعايش وتتناقض وتتصارع وتتنازع وتتنافس وتنفصل في ذات اللحظة. الحديث وما بعد وما بعد الصناعي، وما بعد بعده، لا نقاء هنا لا وصــف دقــيق لأمور عصية علي التحدي! ها نحن نعود لإيهاب حسن وصــحبة المــابعد حداثيــين. مــا هي ملامح هذه اللحظة ما بعد.. بعد الحديــثة.. مــا بعــد.. بعد الصناعية في المابعديات المعولمة المتحولة

الصـــائرة إلي ما بعدها. كيف تنعكس علي الانساق الدينية عمومًا، علي بنـــي تاريخية من الشروح والتأويلات والتفسيرات يعاد إنتاجها وتستعاد كتقليد ينصاع إليه الناس في حياتنا المعاصرة؟

هنا نقدم تصورات أو شطحات - نستعيذ بالله ربنا رب العالمين من شرورها طالبين اللطف منه والعفو والصفح والمغفرة - تخييلية حول انعكاســات العصر التخييلي - المعلوماتي - الرمزي ما بعد الحديث، ما بعد العولمي علي بنيات التأويل والشروح والفكر الديني؟ التفكير في غير المفكــر فيه عربياً، أصبح أمراً مطلوباً حتي لا تدهمنا دهريات الأزمنة المتحولة. مرامنا هنا درس انعكاسات الدنيا المابعدية علي أنظمة التأويل والتفكــير للأنظمــة الدينـــية والمؤسسات والسلطات الناطقة باسم الدين والمؤثـــرة علـــي حياة عموم الناس من المؤمنين بالأديان كافة. وليست الأديان السماوية فقط، والمقصود هنا درس أو استشراف عمليات التغير المجتمعية والكونية علي طرائق فهم وتفسير وتوليد المعاني والرموز من جمـــاع النصوص والشروح والتقاليد والسلطات. وتتأسس محاولاتنا علي أن هـــذا التغير المجتمعي - الكوكبي يؤثر في النظرة إلي العالم ولاسيما تلك النظرة التي تنطلق من الأنساق الدينية، وثمة تحفظ أولي نسوقه هنا.. أنهـــا محـــض تعمـــيمات .. تعميمات.. تتناول الأمور في عمومياتها، وتتطلـــب فحصـــها وتحلـــيلها علي كل نظام ديني علي حدة. لذا، وجب التحوط دفعًا للشبهات.

ثانياً: استعادة بداهات لإثارة الدهشة حولها:

الســـؤال المحوري الذي يعاد طرحه الآن هل هناك حاجة للدين في العالم ما بعد الحديث وما بعد بعد.. في إطار العولمة والمجتمع ما بعد الحديث وما بعدهما، هل الحاجة لازالت مستمرة للدين أياً كان هذا الدين تســـمية ونعتاً وتاريخاً وخصائصاً وتقليداً وأنظمة اعتقاد وسلوكاً ونمطاً معاشاً فردياً وجماعياً وأخلاقياً؟

الســـؤال القديـــم والتشكيك في وظائف الدين، بل في وجود رب العـــزة (جـــل جلالـــه تعالي ربي عما يأفكون) كان موضعًا للشك وعدم الإيمـــان بـــه مـــن لـــدن تـــيارات إلحادية ودهرية وشكية قديماً وحديثاً ومعاصـــراً: تعايشت معها الأديان، وبعضها سقط ولازالت ظلاله جزءاً

من الحياة اليومية ويؤمن بها بعض الناس في أماكن عديدة من الكوكب، ولازالت كثرة كثيرة وغلابة تؤمن بالأديان رغماً عن ذلك؟

السؤال القديم يطرح اليوم في ظل غاشيات زلزالية، تحويلية عاتية غير مسبوقة ويبدو إدراك بعض رجال الدين والمثقفين والسياسيين تقليدياً ومسطحاً، ونمطياً، دون مستوى ونوعية التغير والتحول البنيوى الذى يسم عصرنا.

إذن السؤال القديم يكتسب أهمية استثنائية في ظل سياقات انقلابية.. ما هي السمات الانتقالية الحالية للعالم ما بعد الحديث وما بعده حتي نري ونفحص السؤال القديم - الجديد في إطارها:-

١- الانتقال من التمثيلات والاستعراضات القيمية والسلوكية والاتجاهاتية المنفصلة عن أصولها الوجودية والكيانية الإنسانية إلي عصر إنتاج المخيلات، والأخيلة، والأعضاء البشرية، والاستنساخ البشرى.

٢- عصر استنساخ الكائنات غير الإنسانية والبدء في إنتاج الكائنات الإنسانية بكل ما يثيره من إشكاليات وعوائق دينية وسياسية وأخلاقية.

٣- عصر نهاية الجغرافيا - ولاسيما الجغرافيا السياسية التي ستدخل في دور الاضمحلال - وحيث ستسود وحدة الأسواق وانهيار الحدود... إلخ، كما يبرز الآن فى عولمة الأسواق الاقتصادية، والسياسية، واللغوية والثقافية، والإعلامية.

٤- دخول العالم - مع الثورة المعلوماتية - الاتصالية الرقمية - إلي ما يسميه البعض عالم اللامكان. (انظر عرض مرسي عطا الله لكتاب وليام نوك Bold new world the essential map to the twenty first Century في مقاله "القرن القادم ورؤية مستقبلية" (صحيفة الأهرام العدد الصادر في ١٩٩٨/٨/٢ ص١١).

٥- تفتت الانتماءات الفردية والجماعات من الكليات الرمزية Symbolic Totalities، والشموليات الإطلاقية إلي انتماء حول نويات (من نواة) أكثر صغراً.. إلخ وهو ما يشكل جدلية جديدة إزاء عمليات العولمة.. إلخ.

٦- تقوم الشركات المتعددة الجنسيات، ومعها مراكز وجمعيات المجتمع المدني الكوكبي بالمشاركة في صناعة القرارات الكوكبية، بكل انعكاسات ذلك على مفهوم الدولة، وهياكل القوة واستراتيجيات السيطرة الرمزية ، ونظام الشرعية ومصادرها.

٧- الوظائف التقليدية لرجل السياسة سوف تتغير، وها هي قد بدأت حيث يلعب دور القومسيونجي للشركات متعددة الجنسيات، وميسر الصفقات الكوكبية ووسيطها، وهو دور يتناسب مع عمليات التحول من الدول القومية إلي ما بعدها، وسيحل محله أدوار مديري ومنظمي الجماعات الكوكبية الرقمية المرئية التي تتكون عبر مواقع متعددة للإنترنت، وهي جماعات بدأت في التشكل حول موضوعات ذات اهتمامات كونية، متخصصة جداً تدير فيما بينها المعلومات، والأخبار، والتفاعلات والرؤى ومن ثم المصالح وهي جماعات لها مواقع رقمية وكودية علي الإنترنت، وهي حالة ستتطور في المقبل من العقود، وربما تأخذ طابعاً سياسياً معولماً يتناسب مع مفهوم السياسة الذي سيسود وقتذاك.

٨- ستشكل الجماعات الرقمية - المرئية الكوكبية مراكز قوة في العقود القادمة، وستمارس تأثيرها الواسع النطاق كل في مجالها. كل ما سبق محاولة استشرافية، تخيلية للإمساك بهذا المسمي المابعدي، المابعد حديث - المابعد صناعي - المابعد الكتروني - المابعد عولمي - المابعدى عموماً، والانتقالي غير القابل للتحديد والحصر والوصف.. إلخ. يظل السؤال القديم - الجديد ملحاً هل مازال للدين دور في عصور المابعديات؟ هنا سنحاول فحص عدد من الموضوعات:- هل لايزال للدين دور؟- احتمالات تأثير المابعديات علي الدين؟ سنتناول هنا بعضاً من الاحتمالات نسوقها فيما يلي:

الحاجة للدين، وحدودها:

ظلت الإنسانية في تطوراتها المختلفة بحاجة للدين وضعيًا كان أم سماويًا لارتباطه بالإجابة علي أسئلة الوجود والعدم والطبيعة والحياة والموت، وبقدرته علي الوفاء بالدور النفسي - الوجودي الذي يحتاجه الإنسان في حياته، وإبداعه. وكان الدين - أيا كان نعته ووصفه ونظامه ونسبه وضعياً كان أم سماوياً توحيدياً - قادراً علي التجاوب مع أسئلة

الـــتطور، ومتكـــيفًا معها، وفي بعض الأحيان يبدو جامداً، وفي بعضها الآخـــر يـــبدو عفـــياً متجدداً في فكره وتفسيراته، وشهدت كافة الأديان عصـــور جـــمود وتخلـــف، وعصور تجدد وازدهار في الفقه واللاهوت والشـــروح والتأويلات. الحق أن الأديان اتصفت بخاصية فريدة ميزتها وهـــي القـــدرة علي التكيف والمواكبة والقابلية للاستمرار إزاء تحولات الـــثقافة والتقنـــية في عصورها المديدة والحق أيضاً أنها اتسمت بالقابلية للتكيف والاستمرار. ويبدو لي أن خاصية القابلية للتكيف والاستمرار – اللصيقة بالأديان عموماً والسماوية التوحيدية علي وجه التحديد – لازالت تتسم بديناميكية خاصة ومازالت قادرة علي الاستمرار وإعادة التكيف إذا مـــا اســـتطاعت مواجهة تحديات المجتمع المابعدي، ومن ثم فنحن إزاء ســـؤال حول مدي قدرة بنيات التأويل والتفسير والشروح وسلطاتها علي التفســـير والتجديد والتسلح بعلوم العصور المابعدية وإعادة تجديد الفكر الدينـــي، دعونا نعود مؤقتاً لهذا المصطلح الذي ارتبط بسياقات مفهومية محددة نعتقد في أنها أفلت الآن ولكن دعونا نوظفه مؤقتاً حتي نجد بديلاً لهـــذا الاصـــطلاح. يذهب المثقف الإيراني البارز – والصفة تطلق علي مســـمي حقيقي – د. محمد خاتمي إلي القول إن الوجود "معقد ومتداخل علي نحو نري معه أن اكتشاف كل سر من أسراره يؤدي إلي استشراف المئات من الأسرار الجديدة، الإنسان يغوص واعياً في بحر – أسرار – الوجـــود ورمـــوزه ولـــذا فهو فريسة حيرة ودهشة دائمتين: الحيرة أمام الوجـــود والدهشة من تعقيداته وتداخله.. وعنده –كما يقول– أن الحيرة ســـتظل ملازمـــة لوجود الإنسان، وبوجودها تتأكد أهمية موقع الدين في حـــياته" (د. محمد خاتمي: مطالعات في الدين والإسلام والعصر ص٥٢ دار الجديـــد ١٩٩١بـــيروت). إن طوابـــع الحيرة واللايقين واللاتحديد واللاحصرية والنسبيات التي يمكن أن تسم بعض ملامح دهورنا المابعدية المتغـــيرة، فضـــلاً عن تعقيدات الانقلابات التقنية، والقيمية، والمعارفية، ســـتدفع نحو المزيد من الحيرة علي الأقل في عمليات التحول المتعددة، وهـــو ما يجعل الحاجة إلي الدين حالة، وضرورية، وربما مطلوبة، من وجهة نظري.. وهو ما يجعل وجهة نظر محمد خاتمي لها وجاهتها لأن الدين كما يذهب هو صلة تصل الإنسان الباحث الواعي – ولكن المحدود والعاجـــز– باللامتناهي، بمركز الوجود، خالق العالم، والعالم العليم بكل الرموز والأسرار" (م. س. ذ. ص٥٢) والإنسان وفقاً لخاتمي "بوسعه في

عــالم يستبد به الغموض والإبهام ويبعث في النفس القلق والاضطراب، بوســعه أن يتوجه إلي مركز الوجود بالخطاب والنجوي، يحادثه ويسمع جوابه" (المرجع السابق ص٦٢٢). إذن الحاجة إلي الدين ستستمر، ولكن الحاجة نفسية – ثقافية سوسيولوجية.. إلخ تتطلب إشباعاً يتناسب ويتكيف ويــتوازن معهــا، وفي إطار سياقات مغايرة عن الإجابات الدينية التي انطلقــت مــن ســياقات تاريخية – اجتماعية – ثقافية – مختلفة.من هنا الحاجــة مســتمرة مطلوبة، ومتسعة، والسؤال هنا أي إجابات وتأويلات وشروح وأفكار هي التي ستلبي وتشبع هذه الحاجة الهادرة بالطلب الفعال علي الدين إذا شئنا استخدام هذه التعبيرات. نعود إلي محمد خاتمي مجددًا لإعادة طرح بداهات، بدا للبعضٍ – في العقود الأخيرة – محاولة جحدها بــلا ســند وبــلا جدوي أيضاً، وهي أن الفكر الديني ونظمه التفسيرية والتأويلية والتصويرية لسنن التحول والتغير، ومعه في ذلك تقاليده شمل التحولِ ولاتغير بعض ملامحهم. إلخ. وهنا يذهب إلي أنه "ولا يخفي أن قســماً من تاريخ الإنسان إنما هو تحول معتقداته وتصوراته، فهل يبقي إدراك الإنســان علي حال واحدة طوال التاريخ؟ وهل كانت معتقدات أية أمة وسلوكها الديني علي نمط واحد؟ إن كل هذا الاختلاف في الآراء بين أتباع الديانات وأصحاب الأفكار المختلفة عبر التاريخ بل كل الاختلافات الأساسية بين مذاهب الدين الواحد، بل أيضاً كل التعارضات الفكرية بين فــئات المذهــب الواحد، كلها تدل علي استحالة أن يدعي أحد الإحاطة بالحقيقة الكاملة.. (انظر المرجع السابق ص ٨٢ وص ٩٢). انطلاقاً من فكــرة اســتحالة الادعاء بالإحاطة بالحقيقة الكاملة يطرح خاتمي أسئلته انطلاقــاً مــن تاريخ الفكر الإسلامي ويذهب إلي "أي إسلام نعني حين نتحدث عن الإسلام؟ إسلام أبي ذر؟ أم إسلام ابن سينا؟ أم إسلام الغزالي؟ أم إســلام محيــي الديــن ابــن عربــي؟ أم إسلام الأشاعرة؟ أم إسلام المتصــوفة؟ أم إسلام الظاهرية؟ أي إسلام، ويجيب خاتمي علي الأسئلة بقوله: بلي إنها "كلها شواهد تاريخية علي نسبية معرفة الإنسان حتي عن الديــن.. يقول خاتمي مستطرداً إننا جميعاً كائناً ما كان الدين الذي يؤمن بــه أحدنا، لا نتفق مع آبائنا لا في التفكير ولا في العمل ويقول إن سنة التغــير تدرك كل شيء، بل تدرك جل شئون الوجود الإنساني. ومن هنا فــإن نســبية العقل والحياة أمر جدي وأساسي"، (محمد خاتمي المرجع السابق ص٩٢). إذن أين تكمن الأزمة في محاولة نكران هذه البداهات –

أقــول بكـــل ثقلهـــا وتاريخها وسخف استعادة المصطلح – التي لاتزال صالحة لإثارة الدهشة في حياتنا العقلية واليومية وتجاربنا الدينية أياً كانت انــتماءاتها في مصر وهذه المنطقة من العالم الكوكبي؟ نعود مرة أخري إلـــي منبع البداهات المتجاوزة، لنشر الدهشة مرة أخري، وربما مرات، يذهـــب خاتمي إلي أن "الطامة الكبري التي تؤدي إلي الكارثة في مجتمع المتدينيـــن، تظهـــر عندما نضفي قداسة الدين ومطلقيته علي تصورات الإنســـان عن الدين، مع أنها تصورات زمانية – مكانية محدودة" ونسبية وقابلة للخطأ. ثم يعتقد الشخص أو الأشخاص المحدودون أن ما توصلوا إليه إنما هو عين الدين والديانة. بل ويخيل إليهم آنذاك أن الشخص الذي يعـــتقد هذا الاعتقاد لهو مثال المتدين الحقِ. ومن هنا تنجم أكثر حملات التكفـــير والرمـــي بالفسق والفجور فضلاً عن "الصدام والعراك" (محمد خاتمـــي م. س. ذ ص٣٠). إذنِ محاولة جعل النسبي في مراتب المطلق ذي الطـــابع المقـــدس أدت دوماً ولاتزال إلي نشوء سلطات دينية تحتكر النطق بالمقدس والمطلق وتحاول فرضه علي العقل الإنساني، وتردع أية محـــاولات جسورةٍ لإبداء وجهات النظر الأخري والتفسيرات المختلفة.. والسلطات الدينية أياً كانت مسمياتها، تنحو بحسب طبيعة تكوين أي سلطة إلي الدفاع عن شروحها وتأويلاتها وأفكارها، لأنها في دفاع عن وجودها ونعـــتها ذاتـــه raison d'etre ومـــن ثم تشكل عمليات إعادة إنتاج نظم الأفكـــار والـــتأويلات والشـــروح والتقالـــيد إعادة إنتاج للسلطة الدينية واستمراريتها ومن ثم حياتها. إذنِ استمرارية إعادة إنتاج بعض التأويلات الدينية علي الرغم من تغير الزمان والمكان والبشر والمشكلات والأسئلة، هو إعادة إنتاج مكانات ومصالح وشبكات نفوذ اجتماعية، وفكرية، وربما سياســـية.. إلخ. من هنا فإن عمليات إزاحة، ورفض الرؤى الأخرى بل واللجـــوء إلـــي اتهامها بالفسق والخروج عن صحيح الدين، والتحريض علـــي العقـــل الـــناقد هـــو دفاع سلطات عن كيانها ومصالحها ومكانتها ورموزهـــا، أي دفـــاع عن مصالح دهرية – إذا جاز التعبير – وتستمر إشكاليات ومشكلات حادة واحتقانية في علاقة السلطة الدينية وتفسيراتها وواقـــع البشـــر والحياة في بعض المجتمعات. ومن أبرز هذه المشكلات التـــي تواجـــه مجتمعات المتدينين – وفقاً لمحمد خاتمي – أن الكثير من المتدينيـــن يـــنقلون القداسة والإطلاق والسمو، والتي هي صفات جوهر الديـــن وحقيقته، ينقلونها إلي تصوراتهم النسبية والمحدودة، وإلي فهمهم

عــن الديــن، وهــو فهــم محدود بالزمان والمكان، حتي إذا ما عجزت تصوراتهم عن إصلاح مناهج وأساليب النظر والتحليل، هنا يبدو الاجتهاد وتجديد الفكر الديني وإرادته فريضة وضرورة إذا شئنا استخدام مصطلح شرعي إسلامي، ولكن لغير المسلم أن يستمد من مرجعياته ما شاء له من مصــطلحات، يمكــنه العودة إلي اللوثرية والكلفينية وما بعدهما وما بعد بعدهمــا يســتمد اصطلاحات للتعبير عما نقصد، وربما تجاوزه، ويمكن للكاثوليكــي أن يعــود إلي علامات الأزمنة والتعبير ذائع الصيت الذي صــاغه المجمع الفاتيكاني الثاني، ويمكن للمصري الأرثوذكسي أن يعود إلــي مرجعياته، وربما تنطعت قائلاً يمكنه أن يصوغ اصطلاحاته مجدداً بمــا يؤدي الغرض من عمليات إصلاح وتجديد مناهجنا وأساليب تحليلنا ونظــرنا إلــي مذاهبــنا وتــاريخ أفكارنا الدينية حتي نستطيع مواجهة تحديات.. هل أقول غاشيات، هل أقول موجات الأسئلة الكيانية العاصفة لعصــور المابعديــات ودهورها المتغيرة إن الحاجة للدين لازالت قائمة ومتســعة ومستمرة والقابلية للتكيف والاستمرارية مازالت فارضة نفسها علــي الــزمان المابعدي، ولكن هناك أيضاً عالماً مدنياً، عالماً دهرياً إذا جــاز التعبــير له مواريــثه وتحولاته وانقطاعاته في الثقافة والأخلاق والقانون والقيم المدنية حيث تتعايش، وتتنافس وتستمر وتنقطع مع الأديان كافــة. في العصور المابعدية المعولمة وما بعدها ثمة تحول نحو صوغ أخلاقــيات كونية متعددة المصادر. (انظر السيد يس: نحو ميثاق أخلاقي للعمل الأهلي العربي القاهرة فبراير ١٩٩٧، وانظر أيضاً مؤلفه العولمة: المفهــوم والتجلــيات والآثار" الناشر ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة ١٩٩٩ وانظر وجهة نظرنا في الأخلاقيات الكونية أوراقنا الثلاث المقدمة فــي موتمــر اليونسكو الذي عقد في استوكهولم – حول التنوع الإنساني الخــلاق – فــي الــ Agora التي خصصت لدراسة الموضوع ١٩٩٨). وهي محاولة ساعية نحو مصادر إنسانية مشتركة مدنية ودينية معاً.. إن بعــض الســلطات البشــرية الــناطقة باســم الدين ومطلقة تشكل عقبة أمام شعوبها ومجتمعاتها بمحاولة إضفاء القداسة علي آرائها، وتحريضها علــي الرؤى الأخرى والتفسيرات المغايرة، ويبدو لدينا أن قدرتها علي مواجهــة أســئلة وتحديــات الدهــور المتغــيرة محدودة وربما تقليدية وعاجزة.

ثالثا التفكير فى غير المفكر فيه:

الفكر الدينى وسلطاته ، أنماط استجاباته على أسئلة العالم

مابعد.. بعد الحديث:

اللامفكر فيه حالة قد تسم بعض بنيات التفكير فى بعض الثقافات فى مراحل تاريخية توصف عادة بأنها عصور جمود وتقليد ومحافظة ، ولها أسبابها فى كل ثقافة ودين ومجتمع مرحلة تاريخية وليس هذا هدفنا الآن . ومساحات اللامفكرفيه تزداد فى حياتنا سواء إزاء ما يحدث داخلنا وبنا وحولنا فى الكوكب ، هناك حضور طاغ للتأويلات والفتاوى الدينية فى حياتنا الدينية واليومية – أيا كان الدين وأتباعه من المصريين – ولكن نظـرة ولو عابرة على الأسئلة المعادة ، وعلى الإجابات المكررة تكشف عـن فجوة عميقة بين الفكر الدينى وأسئلته والمجتمع المصرى والعصر وهـى فجوة تزداد اتساعا على نحو خطر . إن أسئلة عصور الاستنساخ غير البشرى– والبشرى – تطرح على الفكر الدينى أسئلة حادة ، ومن ثم الحديث عن الحياة والموت والوجود والعدم والعلاقة بين الإنسان والله – جـل جلالـه وعلت قدرته وشأنه – والعلاقة مع الطبيعة. أى أن أسئلة الوجـود والكيـنونة ، سـوف تنبثق من بين ثنايا تقنيات وتكنولوجيات التخليق العضوى والبشرى التى تتم فى المعامل المنتشرة فى عالم الغرفة الكونية الآن . والسؤال لايزال مطروحا ومتحديا مع احتمالات انعكاسات العولمة ومابعدها ، والمجتمع مابعد – بعد الحديث على الدين .

بداية نود أن نقول إن جدليات العولمة – فى إطار المجتمع مابعد الحديث، ومابعده – والأديان – المسيحية والإسلام تحديدا – يتفقان فى أن نزعتهم لامكانية ، على الرغم من بدء الأديان تاريخيا من المكان ، ولكن الإسـلام والمسـيحية رسالتهما تتجاوز المكان ، فإذا كان العالم ما بعد الحديـث ومـابعده . المعولم ومابعده يتسم بغياب المكان ونهايته ، وأن اللامكـان هو أحد سمات هذه المرحلة ، فإن الإسلام والمسيحية عموما يتفقان فى كون رسالتهما رسالة ذات مرام كونية، أى أن العولمة والدينين الإسـلامى والمسـيحى يـتجاوزن المكان ، كلاهما يرمان إلى ما وراء المكان وحدوده القومية – التى ارتبطت بالدولة القومية .

إن الدينين الإسلامى والمسيحى حاضران وساعيان إلى ما وراء المكان والزمان ، إذن اللاتعيّن الزمكانى - بتعبير مراد وهبة - اللاسياقى حاضر ، وبقوة فى نسيج الرسالة الدينية حتى إن تعينت فى الشروح والتأويلات التاريخية التى تنتج بين الحين والآخر من رجال الدين أو السلطات أو المراجع الدينية ....الخ .

فى هذا الإطار يمكننا أن نلاحظ عدة مسارات احتمالية لجدل العولمة وما بعدها - ومابعد الحديث والدين ، ونرصدهما فيما يلى:

أولا : مسارات التكيف وإعادة هيكلة بنى التفسير والتأويل:

(١) التكيف والتجديد:

يعتمد هذا المسار - أو السنار - بتعبير إسماعيل صبرى عبد الله - على عدة افتراضات تتمثل فيما يلى:

١- القابلية للتكيف من قبل الدين - ولاسيما السماوى - مع المتغيرات التاريخية ولاسيما فى ظل حالات الغموض الوجودى ، واللايقين ، والوتائر السريعة للتغير والتحول والانقلابات فى عالم الغرفة الكونية.

٢- البحث الإنسانى عن معان ترتبط بنظرية الوجود والعدم ، والحياة والموت فى ظل وضع انتقالى واضطرابى.

٣- قدرة المؤسسات الدينية وسلطاتها على استيعاب التقنيات الاتصالية والمعلوماتية ثم توظيفها فى تطوير رسالتها الدينية ، وفى دعم المؤسسة والسلطة الدينية.

من هنا يمكن توقع عمليات توظيف ضارية للتقنية فى بث الرسالة الدينية عبر شبكات واسعة ، وعلى أعداد هائلة من المتلقين . وفى هذا الإطار يمكن توقع مايلى:

أ- ظهور نمط جديد من المنافسات والمنازعات التبشيرية بين الأديان كافة السماوية بالأساس ، وربما تدخل فى إطار المنافسة الأديان الوضعية ولاسيما الآسيوية التى ينتشر بعضها فى الغرب ذاته كالبوذية ، يستهدف الحفاظ على مؤيديه ومعتنقيه ، فضلا عن توسيع كل دين والأحرى مؤسسة دينية لنطاقه الكوكبى من الأتباع عبر توظيف أدوات وآليات الاتصالات المعلوماتية أي عبر مركب متعدد الوسائط الوظائف والأدوات ، وهو ما تم بالفعل، فى ظل نمط من المشروطية السياسية

يـــربط بين المعونات والمساعدات، وبين احترام حرية التدين والاعتقاد، تـــتحفظ علـــيه بعض المؤسسات الدينية والآراء، ولاسيما على الصعيد الإسلامى، كما هو وارد فى قانون الحريات الدينية الأمريكى.

ب- يمكـــن توقـــع توظـــيفات غير مألوفة لعلاقة التقنية الفائقة الـــتطور، واللغة في تحليل وتركيب وتفسير نصوص الدين وشروحه ، ســـواء فى إعادة النظر فيها ، أو مراجعتها سواء لنصوص منتجى هذه الشـــروح مـــن أتباع الدين إزاء دينهم ، أو من دهريين أو مغايرين دينيا إزاء أديان منافسة.

ج- محاولة البعض إثبات تناقضات داخل النصوص المقدسة أو شـــروحها فى الأديان الأخرى المنافسة، وهو أمر بات مألوفا على مواقع تـــتكاثر على شبكة الانترنت ، بل ثمة صراعات تبدو فى الجدل الدينى والمذهبى، ولاسيما فى إطار الأديان السماوية.

د- نشـــوء صراعات جديدة وضارية لاقتناص أعداد كبيرة من أصحاب الأديان الأخرى غير السماوية فى أفريقيا وآسيا تحديدا ، وذلك عـــبر أســـاليب التبشير والدعوة الدينية ، ولاسيما من المسيحية الغربية والإسلام العربى - الإيرانى.

هـــ- فتحت ولا تزال التقنيات الفائقة التطور الباب أمام أشكال جديـــدة مـــن العـــنف الذى يرتدى وجوها دينية وطائفية ، والقومى ذى الطبيعة الرمزية أو المدنية .

و- الديـــن - المذهـــب يمكن أن يكون منطلقا جديدا لنزاعات داخلـــية أو خارجية فى ظل عالم اللامكان - بتعبير نوت - عالم انهيار الحدود وتآكل وربما نهاية الدولة القومية .

إن هـــذا الاحتمال يستند إلى أن طابع المابعديات، ما بعد الحديث - وربمـــا مـــابعده - فـــى جدلياته مع صيرورات العولمة قد يؤدى إلى تفكـــيكات فى الكيانات والهياكل الشمولية عموما السياسية والاجتماعية ، والأفكـــار المطلقـــة نحو أشكال من الانتماءات والولاءات الفرعية - إذا شئنا استعارة التعبير القديم - أو حول تمركزات نوعية جديدة تدور حول الأعـــراق ، واللغـــات ، والمذاهـــب الدينية الصغيرة ، والقوميات - إن النســـبوية تطـــرح أيضا تحدياتها إزاء الأديان الكبرى وبناها الإطلاقى الشمولى .. هذا الطابع التفتيتى - الانقسامى - التجزيئى يطرح تناقضاته

إزاء العولمة التوحيدية للسوق وللقيم والرموز وأنماط الاستهلاك (الرمزى – القيمى – السلعى – السياسى – الثقافى) الاستعراضية ومسارحها ومشاهدها. إذن تطرح التحولات المعولمة أشكالا من الخصوصيات النوعية إزاء شمولية أخرى ولكنها هنا معولمة .

ربما تتشكل الهويات الجديدة النوعية على أسس معولمة أى فى ظل احترام قواعد العولمة وحقوق الإنسان – حرية السوق وتداول السلع والخدمات وحرية الإنتاج وحرية الضمائر والأديان والقيم ...الخ، ربما يحدث هذا .. لكن الحياة فى عالم الغرفة الكونية ليست حياة معقمة ، أى تنضبط علاقاتها على نحو مثالى ، أو تطهرى – سياسيا ورمزيا مثلما يروج لها أيديولوجيو العولمة أو وعاظها ومبشروها فى تجلياتهم الأيديولوجية – ولكن الحياة دوماً تطرح أشكالاً جديدة ، وتناقضات جديدة ونزاعات غير مألوفة ، وهو ما نتوقعه فى سياق المابعديات وتحولاتها، وما بعد الحديث وما بعده.

ز – إن نمط الشركة المتعدية للجنسيات ، وسلطاتها الكونية يطرح احتمالا حول احتمالية بناء تحالفات بين هذا النمط الكوكبى للشركة المساهمة المتعدية للجنسيات ، وبين بعض الأديان والمذاهب السماوية أو الوضعية أى الربط بين نشاطاتها المعولمة ، وبين الدين ، ويمكن لبعض المؤسسات الدينية تشكيل هذا النمط لتمويل أنشطتها وأنساقها المذهبية التأويلية والرمزية ...الخ .

ثانيا : المسار الثانى : تحدى الإجابة الدينية وأسئلتها وتفسيراتها: الجمود ، وإشاعة الفوضى فى عالم المؤمنين واضطراب المعانى:

يعتمد هذا المسار بسلبياته سواء إزاء المؤمنين بجماعاتهم وأديانهم المختلفة ومرجعياتهم وسلطاتهم الدينية على :

١– فقدان المؤسسات والسلطات والمرجعيات الدينية القدرة على التكيف والمرونة المطلوبة، وقد ينتاب بعض المذاهب داخل الأديان ولاسيما السماوية ...الخ ، الجمود واللاتكيف بما يؤدى إلى عدم قدرتها على إنتاج الإجابات والمعانى والرموز التى ترد وتواجه تحديات العولمة ومابعدها وما بعد الحديث وما بعده .

٢– يطرح الإبداع الإنسانى فى مجال العلوم والصناعات والتقنيات أسئلة جديدة ، ومثالها الأقرب الاستنساخ سواء الحيوانى أو

البشـــرى ، إلا أن الفكر الدينى المسيطر لايزال يدور فى مدارات نمطية ومألوفـــة مـــنها أولا: الرد الهجائى التقليدى ، ونعت الاكتشافات التقنية المذهلـــة بأوصـــاف تقليدية تدور فى نطاق الحلال والحرام إسلاميا ، أو القـــبول أو الـــرفض أو التنبـــيه إلى خطورتها على الإيمان عموما لدى المســـيحيين والـــيهود ...الـــخ . وثانـــيها : الـــنظرة المعتدلة التى ترى الإبداعـــات التقنـــية مـــن زاوية المصلحة أو الفائدة العملية ، أى إضفاء المشـــروعية على جوانبها الإيجابية ، ورفض ماهو غير مفيد ويصطدم بقـــاعدة عقـــيدية وإيمانـــية ، أو الجوانب التى تصطدم بأساسيات الدين العقـــيدية ...الـــخ ، أو تـــأويلات وتفسيرات دينية ومذهبية جامدة ويعاد إنتاجها.

ثالثا: الرفض التام:

إشـــكالية ردود الأفعال العربية التى طرح بعضها أثناء الإعلان عن استنساخ النعجة "دوللى"، اتسمت بالتقليدية والانفعالية عموما ، على الرغم من اتسام بعض الردود الإسلامية بالعمق والرصانة ومثالها السيد محمد حسين فضل الله ، وآية الله محمد مهدى شمس الدين اللبنانيان. إن ردود الأفعـــال تعاملت مع هذا الحدث العلمى المذهل من منطلق الخوف مـــن الاستنســـاخ البشرى الجزئى أو الكلى – بكل ما يطرحه من هول الأســـئلة الحساســـة حـــول الإيمان والدين ذاته لاسيما بعد إعلان العالمة الفرنسية بريجيت بواسولييه العضو فى طائفة الرائيليين، عن ولادة أول طفـــل – ثم طفلين – عبر تقنية الاستنساخ البشرى فى ميامى بالولايات المتحدة. وقالت إن الطفلة ولدت عن طريق عملية قيصرية تمت بسلام.
انظر فى ذلك، الإعلان عن ولادة أول طفل بتقنية الاستنساخ.

http:www aljazeera net/health/2002/12/12-27htm.

وتقـــوم طائفة الرائيليين عبر جمعية "كلون أيد" فى لاس فيغاس بولايـــة نيفادا الأمريكية، وتأسست الطائفة عام ١٩٧٣ على يد الصحفى الفرنســـى كلود فوريلون المقيم فى كيبيك بكندا، والذى يطلق على نفسه اســـم "رائـــيل". ويزعم أنه نبى ويدعو إلى تفسير علمى للكتاب المقدس، ويؤكـــد أن الحياة البشرية على الأرض أقامها أشخاص من كوكب آخر وصـــلوا فى صحون طائرة قبل ٢٥ ألف سنة، وأن البشر ولدوا بواسطة الاستنســـاخ. ويعتبر الاستنساخ البشرى أساس الإيمان الرائيلى. ويزعم

رائـيل الـذى يؤكـد أن عـدد أتباعه وصل إلى ٥٥ ألفاً فى العالم أن الاستنساخ سيسمح للبشرية بالوصول يوماً إلى الخلود عبر السماح بتجديد وعائها الجسدى بانتظام. (انظر المرجع السابق، الجزيرة نت، يوم ١٢/ ٢٠٠٢/١٢). إن الاستنساخ البشرى قد يطرح شكوكا لدى البعض حول أسئلة الإيمان والعقيدة إلا أن تحليلا عميقا آخر قد يجد إجابات حاسمة فى أن الاستنساخ حتى البشرى ينطلق أساسا من المخلوق المسبق بإرادة الله تعـالى جـل جلاله وعلت قدرته وشأنه سبحانه ، ومن ثم لا خلق غير إلهى، بالإرادة الإنسانية.. ولكن الإجابات الدينية والفقهية واللاهوتية لدينا ظلت تدور حول الأطر التقليدية، فى حين أن التطور العلمى لا يتوقف.

إن الاستنســاخ يضـع بنـيات أصولية كلامية وفقهية وتفسيرية ولاهوتـية وتقاليد كاملة فى التفكير الدينى موضعا للتحدى الكبير . إن تحلـيل ردود الأفعال الدينية إزاء الاستنساخ ، تكشف عن غياب الأسئلة الجديـدة الأساسـية عـن نطـاق ردودها. ويبدو أن الأسئلة القديمة قد اسـتدعيت من اللاوعى ، ومن ثم أعيد إنتاج الإجابات ، أو الاستجابات القديمـة . هـنا نحـن إزاء أسئلة دهرية قاسية تتطلب تفتحاً فى العقول وتجديـداً فى أساليب التفكير الدينى ومناهجه وأدواته . وعلى الرغم من ذلـك وحـتى مع الاستنساخ فلا خلق من عدم ، لأن الله تعالى وإرادته المتنزهة الربانية المتعالية هو الخالق الأول من العدم ، وله الميعاد وبيده الثواب وهو بكل شئ عليم ومحيط .

إن المسار - أو السنار - الاحتمال الثانى قد يؤدى الى مايلى :-

١- التفتـت المتزايد على مستوى المذاهب الدينية ، والمؤسسات الـناطقة باسمها ، وهو تفتت يتلاءم مع الطابع التفكيكى لما بعد الحديث ومـا بعده نحو الذرات والنوويات - من نواة - الجمعية للمجتمع ما بعد الحديـث ، ومن ثم يتطلب الشرط المابعد حديث بتعبير ليوتار نمطا من القـيم والفكـر الديـنى والمعارفى والشروح الدينية يتواءم ويتوازن مع التراكيـب النواتية الجديدة التى تلوح معالمها الآن فى المجتمعات ما بعد الحديثة وفى إطار صيرورات العولمية، وربما ما بعدها.

٢- إنتاج البعض نصوصاً دينية نقيضة - وقد بدأت فيما قام به بعض الآثمين من محاولة تقليد نص مواز للنص القرآنى ونقيض والعياذ بـالله ، إن محاكـاة النص المقدس أياً كان هى جزء من النزعة ما بعد

الحديثة (بتعبير هيبداج) حيث التلفيق Bricolage ، والمعارضة محاكاة الأشكال السالفة ومزجها Pastiche . (انظر مارجريت روز فى عرفها لأفكار هيبداج المرجع السابق ذكره ص١٤) .

والأمر لا يقتصر على النص القرآنى المقدس والمتعالى والمنزه، ولكن له نظائره فى المسيحية ، وفى رؤى بعض كبار رجال الدين فيها.

٣- إن الوسائط الاتصالية - المعلوماتية - أو الإعلوماتية - المتعددة ربما تساهم فى الحرب ضد الأديان عموما ، وفى الدعوة إلى أديان وضعية جديدة ، سواء أدياناً تحاول اصطناع لغة موحدة بين الأديان المختلفة عبر قواسم جامعة بينها ، أو عبر اصطناع انساق عقيدية وقيمية من الأديان المختلفة وبثها وتوزيعها على شبكات واسعة من المستهلكين فى مواقع اتصالاتية - اعلوماتية متعددة والتبشير بها والدعوة إليها ، وإذا كنا قد شاهدنا الكنائس المتلفزة فى الولايات المتحدة ونفوذها ، يمكننا الحديث عن نشوء كنائس الإنترنت internt chuches أو مذاهب دينية يمكن دمجها internet doctaines .

٤- اصطناع البعض عبر انظمة تحليلية للغة الدينية والمقدسة تحديدا ، وعبر توظيف الثورة الألسنية البنيوية ، ومابعدها ، والتفكيكية ومابعدها فى تحليل وتفكيك النصوص الدينية المقدسة والفقهية وبثها عبر الإنترنت وشبكات الاتصال المختلفة.

المسار الثالث : الاضطراب فى إنتاج المعانى الدينية ، ونظام الفوضى:

المسار التالى يقوم على أن العالم مابعد الحديث ومابعده قد يشهد حالات من الفوضى وعدم قدرة المؤسسات التقليدية على السيطرة على عمليات إنتاج التفاسير والتأويلات والمعانى والرموز الدينية حيث يدخل سوق إنتاج الأفكار المعانى والرموز والطقوس والتأويلات فواعل عديدة وكثيرة تزاحم المؤسسات الدينية الرسمية ، ثم لاتستطيع هذه المؤسسات احتواء هذا التفتت ، فضلا عن هيمنة مبادئ حريات التعبير والاعتقاد والضمير على السوق الدينى الكونى فى ظل تزايد المشروطية السياسية وقوانين الحريات الدينية على النمط الأمريكى ، الأمر الذى يؤدى إلى اضطراب التوازنات السابقة بين الأديان. وفى ظل الاضطراب تتشكل قوانين وقواعد الفوضى فى العلاقات بين الأديان ، وربما تسودها أنماط العنف الرمزى ، والمادى ريثما تستقر قوانين الفوضى ، وتسفر عن

ظواهـر وقواعـد جديدة تحكم السوق الدينى الكونى، وربما تؤدى هذه التحديات والتحولات إلى خرائط كونية جديدة للأديان والمذاهب والمؤسسات ، وربما تختلف كثيراً عن التكوين الراهن لخرائط الأديان فى كوكبنا .

خاتمة نقيضة : تمرين بسيط فى التفاؤل:

إن الحريات الدينية والضميرية ربما تفتح الطريق أمام نهاية الأدوار التقليدية لرجال الدين الشيخ والكاهن والحاخام والقسيس ، لأنها ستتيح المجال أمام الفرد العادى وسطوته ودوره ونفوذه عبر البرامج المتعددة وأنظمة التحليل المختلفة لإنتاج تفسيراته وإجاباته عن أسئلة الحياة والكون المتجددة والمتغيرة ...الخ .

هذا أمر يدعو لتشاؤم كثر على رأسهم رجال الدين ومؤسساتهم ، وربما يدعو لتفاؤل آخرين لايريدون سلطات رجال الدين ، ولا وساطاتهم أو أدوارهم فى الحياة.

هل تركت المؤسسات الدينية الكبرى ما يحدث حولها ؟ الإجابة بلا. لأن كل تحول تقنى أو معرفى جديد يؤدى إلى التأثير فى الأفكار وأشكال التكيف المؤسسى أو التأويلى، غير أن الأخير يحتاج إلى وقت وجهد إصلاحى وتجديدى قادر على مواكبة التحولات. هل ثمة ما يدعو للتفاؤل أم للتشاؤم ؟ فى التحليل السياسى – الاجتماعى – الثقافى لا وقت ولا متعة للدوران فى مدارى التفاؤل والتشاؤم وأنا متشائم محترف . إذا سمح لى باستعارة تعبير المرحوم الروائى الفلسطينى "أميل حبيبى" سأحاول متناقضا ، وربما متلاعبا وربما ممثلا أن أبدو متفائلاً .. نحن فى حاجة للدين ولوظائفه وأدواره لتفسير المطلقيات والكليات وغوامض ما يحيط بنا ، نحتاج إلى معانيه ورموزه ودلالته ، ونحتاج إلى دعمه لسلطان الحرية والإرادة والمسئولية الإنسانية، نحتاج أيضا ... وأيضا لتسامحه مع الآخرين .

ونحتاجه لدفع ثقافة الكراهية والبغضاء من الانتشار ، وحصرها فى الحدود المعتدلة، ثمة فى الغرفة الكونية من يبحث عن قواعد أخلاقية، وقيم كونية جديدة بعضها مستمد من مصادر دينية متعددة ، وبعضها الآخر من جماع الخبرة الإنسانية العامة كى ترفد القيم الكونية بمصادر قواعدها المطلوبة ، ومن الشيق أن نلاحظ أن نشطاء حركة البحث عن

أخلاقيات كونية جديدة ، يتمثلون فى جماعات مدنية نشطة داخل المجتمع المدنـــى الكوكـــبى ، وناقشنا ذلك فى روما فى أكتوبر ١٩٩٧. بحضور رموز فاعلة من الدنيا كلها ، وناقشناها فى "استوكهولم" عام ١٩٩٨ ذات الموضـــوع بمؤتمـــر اليونسكو الذى ناقش خطة العمل النهائية عن عقد الثقافة حول تقرير تنوعنا الإنسانى الخلاق. ثمة اجتهادات عالمية متعددة وعليـــنا مواجهة التحديات الجديدة العاصفة باستراتيجيات علمية متعددة وحركة بطول الجنوب وعرضه ، وفى مواجهة الشمال كله وداخله يجب ألا ندعهم يشكلوننا. يجب ألا ندع محض الهجاء السياسى أو الدينى يكون ردنـــا الوحـــيد على الدهريين الكوكبيين. يمكننا أن نوظف ذات المناهج والأســـاليب ، ونســـاهم فـــى إبـــداع الدنـــيا الجديدة ، إزاء ضرب من الازدواجـــيات المعـــيارية تمـــارسِ ضدنا ويساعدهم عليها بعض سفهاء السياســـة والأفكـــار مـــنا ، فضلاً عن الاستباحة والتهميش وهى أمور وسياســـات لن نغيرها بالهجاء الكسول ، ولا بالوسن العقلى ، إن دعاة سيطرة سلطة الغوغائية الأيديولوجية هم وربما من حيث لايدرون طرف خطـــر يكـــرس هزيمتـــنا. إن دفع حركة تجديد الفكر الدينى العربى – الإسلامى والمسيحى– هى خطوة مطلوبة وهامة في مواجهة الظلم على المســـتوى العالمى ، وربما تجعلنا طرفا فاعلا ، وحتى فى إطار العولمة ومابعدها ، والحديث ومابعده فى إنتاج المعانى والرموز والقيم الإنسانية الكونية ، انطلاقا من عمق فى التاريخ ، توظف إيجابياته، فى تأسيس فقه جديد، ولاهوت متجدد – فى الإطار المسيحى – يستجيب لأسئلة مختلفة وفارقة غير تلك التى شغلت اهتمامات الفقه، واللاهوت المصرى، إن هذا المســـعى ليس محض شطحة أو أمنيةٍ – وحتى ولو كان كذلك ولم لا – لأننا لابد من البدء فى الاستجابة للتحدى بالشجاعة. والنزاهة الفكرية فى التصـــدى بالمراجعة لكثير من الأفكار السائدة والتى لها سلطة فى الحياة وعلى الناس ، ولا ظل لها من صحيح الدين . يجب أن نبدأ باعتذار فى العمق من الجميع للجميع ، بدأت فى السياسة – إيطاليا إزاء أثيوبية مثالا عـــن مراحل الاستعمار – والمستقبل لها فى إطار العلاقات بين الأديان فيما بين مذاهبها ، وبين الأديان فيما بين بضعها بعضا... المشترك فيما بيننا كبير وثمة اختلافات فليعذر بعضنا بعضا فيها .. وليس لدىَّ ما أقوله متفائلا سوى هيا للعمل ! العلمى والأكاديمى الجاد.

الفصل الثالث

الدين وأدواره
فى العلاقات والنزاعات الكونية
الهويات المتصدعة والمعانى الغائمة
رؤية أولية(*)

(*) قدم هذا الفصل نيابة عن الباحث فى مؤتمر: "الإسلام والسلام العالمى" طهران ٢٩-٣٠ أكتوبر ٢٠٠٢.

هـل الحروب والنزاعات الدينية أصبحت تمثل سمت التحولات الجديدة فى النظام العولمى، الذى يتشكل، ويتعثر، ويحاول –مع فاعلية– أن يتكيف هيكليا فى عسر وضراوة فى هذه اللحظة من تطور عصرنا؟

ما الدور الذى يلعبه الدين وقادته ومؤسساته فى العلاقات العولمية فى بدايات الألفية الثالثة؟

ما تأثير عمليات وتشكلات عالم ما بعد ١١ سبتمبر على دور وسياسات الدين وتوظيفاته فى العلاقات العولمية؟ ما هى انعكاسات عمليات القاعدة والجماعات الإسلامية الراديكالية على صور الإسلام – كديانة وثقافة وعقيدة – وموقعه فى التفاعلات العولمية الجديدة ؟

أسئلة تنبثق وتتدفق من بين متغيرات المشاهد الكونية الراهنة، باضطرابها، وعدم اليقين الذى يحيط بها، فضلاً عن بروز نمط فريد واستثنائى وغير متوقع من التهديدات للمصالح القومية، والإقليمية، والكونية للدول والأديان. ثم غموض وعدم توقع تتدثر به مصادر التهديد، وعدم الاستقرار حول الأعداء الجدد فى بناء استراتيجيات وسياسات الأمن القومية والإقليمية والكونية، لم يعد ثمة من يعيش تحت وهم أسطورى مفاده أنه من القوة والمنعة، بحيث يُعد خارج نطاقات التهديدات الجديدة الغامضة.

بداية لابد من ضبط الاصطلاحات والمفاهيم المستخدمة لتوصيف الأحداث المتلاحقة منذ أحداث سبتمبر ٢٠٠١ فى نيويورك وواشنطن وحتى لحظة الإعداد لضرب العراق، حيث لوحظ خلط فى المعانى وغموض فى الدلالات، وتوظيف بلاغى ركيك للتعبيرات. هل ما حدث هو حرب دينية؟ هل حدثت حروب ضمن هذا التوصيف فى مراحل تاريخية سابقة؟

لابد من التمييز بين أدوار للدين فى النزاعات الدولية والعولمية الراهنة أو الحروب – فى مراحل تاريخية سابقة – والحروب الدينية، لأن الأديان كبنى اعتقادية وقيمية ورموز وطقوس لا تتقاتل فيما بينها، وقد تختلف جوانبها العقيدية أو التشريعية أو الطقوسية، لكنها لا تتحرك

إلى ميادين القتال لتحارب، أو لتبشر أو تدعو أو تساجل ديناً آخر. الدين يذهب إلى ساحات الحروب من خلال البشر - مجسدين فى شعوب وقوميات وعرقيات- غطاء لمصالح اجتماعية وسياسية واقتصادية.

من أبرز الإشارات على الحروب الدينية، الحروب الصليبية، وهى بذاتها تعبير عن جملة مصالح أكثر من كونها حرباً إسلامية - مسيحية، أياً كانت كثافة الرموز والأقنعة الدينية التى تم استخدامها فى هذه الحروب. من هنا فإنه من الأدق أن يقال أن ثمة أدواراً وتوظيفات للأديان فى العلاقات والنزاعات الدولية - والعولمية تحت التشكيل - ويختلف حجم ونوعية ومساحات توظيف الأديان بحسب كل مرحلة تاريخية وبحسب نوعية الفاعلين الدوليين المركزيين فى إطارها. فى الحياة الدولية الحديثة والمعاصرة كانت التوظيفات على صعيد العلاقات الدولية تعكس إلى حد ما طبيعة النظم السياسية والاجتماعية والثقافية العلمانية فى إطار الإمبراطورية السوفيتية السابقة ومحيطها الاشتراكى، حيث العلمانية الملحدة، كنمط متطرف من أنماطها، ثم الولايات المتحدة ودول الديمقراطيات الغربية، حيث العلمانية وأنماطها المرنة والمتطرفة - من مجتمع ودولة ونظام سياسى لآخر وطيوفها داخلهم - والإنسان مركز الكون هما الأساس. إلا أن هناك أدواراً أخرى للمؤسسات الدينية فى التأثير على بعض الاختيارات السياسية، أو دعم بعض الأحزاب الكبرى، على نحو ما شاهدنا ولا نزال فى الحالة الإيطالية، حيث لا يزال الفاتيكان والمؤسسة الدينية الرومانية الجامعة ذات تأثير ملحوظ فى اللعبة السياسية الداخلية.

سوف نتناول فى إيجاز دور الدين فى النزاعات الدولية والعولمية المعاصرة، وتأثير أحداث عالم ما بعد ١١ سبتمبر فيما يلى:

أولاً: دور الدين وتوظيفاته فى العلاقات الدولية - والعولمية - الراهنة.

ثانياً: ما وراء كثافة الحضور الدينى فى المشاهد العولمية المتغيرة.

ثالثاً: عالم ما بعد ١١ سبتمبر، وانعكاساته على الإسلام.

رابعاً: الفكر الدينى العربى والإسلامى فى الأزمة: كسر حالة الحصار:

أولاً: دور الدين وتوظيفاته فى العلاقات الدولية – والعولمية – الراهنة:

إذا حاولنا رصد أدوار الدين وتوظيفاته فى العلاقات الدولية، يمكننا طرح الملاحظات التالية على سبيل التمثيل لا الحصر:

١- بداية يلعب الدين – وبالأحرى شروح وتأويلات بشرية حوله- وظائف مهمة وحيوية فى اللعبة السياسية الداخلية، حيث لوحظ من متابعة نزاعات داخلية فى أقاليم عديدة من الكوكب ولاسيما فى غالب المجتمعات الإسلامية والعربية، منها توظيفه فى التعبئة السياسية الداخلية، وكمصدر محورى من مصادر الشرعية السياسية التقليدية[١] وفى تهجين نظام المشروعية الحديث بموروث تقليدى يسوغه لدى فئات اجتماعية واسعة، خاصة فى المجتمعات الجنوبية التى تسودها أنظمة ملكية تقليدية يلعب الدين فيها دوراً بارزاً فى دعم السلطات الحاكمة فضلاً عن أن رموز الحداثة السياسية والدستورية والقانونية، تم تسويغها على عدم تصادمها مع الدين الإسلامى على سبيل المثال. وثمة أدوار أخرى منها تبرير الخطاب السياسى، والاجتماعى والسياسات العامة على أساس أنها لا تتناقض مع العقيدة والشريعة الإسلامية كقوانين الإصلاح الزراعى مثلاً، والسياسات الاشتراكية فى عقد الستينيات فى مصر وسورية والعراق ...إلخ، ثم فى مراحل أخرى اعتبرت مجموعات كاملة من القوانين التى حاولت تقليص الفجوات الاجتماعية مخالفة للشريعة وتم إلغاؤها، ووافق الأزهر وشيخه الإمام الأكبر جاد الحق على جاد الحق على ذلك.

وغنى عن البيان فى الحالة المصرية لتوظيفات الدين وسياساته فى بناء الشرعية، أن بعض الإنتاج اللاهوتى والمسيحى والأرثوذكسى

---

(١) من أبرز الأمثلة على ذلك النظم السياسية القائمة فى اليمن والسعودية، والإمارات، وعمان وقطر والبحرين والكويت. ويستخدم الدين فى النظم ذات الطبيعة الانقسامية فى تركيباتها الطائفية كالنظام اللبنانى، ويستخدم المذهب الدينى فى خلفية أيديولوجيا النظام، فى سوريا والعراق، وفى السودان، وليبيا، وتونس، والجزائر، والمغرب.. إلخ. إن غالبية النظم العربية توظف الدين بكثافة فى بناء الشرعية السياسية، وفى استراتيجيات السيطرة الرمزية إذا شئنا استعارة بيير بورديو.

المصـــرى، ســـوغ للاشتراكية، وفق مقولات مسيحية، كما فى الأعمال الفكرية واللاهوتية للأب متى المسكين على سبيل التمثيل لا الحصر(٢).

٢- استخدم الدين كأداة فى التغييرات السياسية الواسعة النطاق، أو الانقلابـــية، وللـــتوازن السياســـى بيـــن جماعات سياسية مختلفة كما اســـتخدمه الرئيس السادات. ثم هناك توظيف الدين وبالأحرى شروحات فقهية وتأويلات سياسية بشرية كإطار أيديولوجى، وخطاب سياسى يسعى للسلطة ووراءه مصالح وفئات وحركة اجتماعية، من ذلك خطابات القوى الإسلامية السياسية الراديكالية وشبه المعتدلة - شبه الراديكالية فى مصر والعـــالم العربى كله كالأخوان المسلمين، والجهاد، والجماعة الإسلامية، وقـــبلهم حـــزب التحرير الإسلامى، وجماعة المسلمون و"الشوقيون" فى مصر، والجبهة القومية الإسلامية - ثم حزب المؤتمر الشعبى السودانى الإســـلامى - فى السودان، والجبهة القومية للإنقاذ فى الجزائر، وحزب الله فـــى لبـــنان، وحـــزب النهضـــة الإسلامى فى تونس، وغيرهم من الجماعات الإسلامية السياسية فى العالم العربى على سبيل المثال.

٣- إن الصراع على الدين وبشروح وتأويلات بشرية ودهرية، هـــو مـــن مـــألوف اللعبة السياسية الداخلية فى العالم العربى ثمة شواهد عديـــدة على تحول توظيف الدين، من دوره كأداة لحفز الحيوية السياسية والاجتماعـــية للشـــعوب فـــى إطـــار مناهضة التحلل والتفكيك والفساد والانهـــيارات الداخلية، على المستويات القيمية والأخلاقية والعائلية إلى دوره فـــى إطار الدفع نحو تبرير النزاعات والمزيد من الانقسامات. من ناحية أخرى لعب الإسلام والمسيحية فى مصر دوراً أساسيا وتاريخيا فى الحركة الوطنية المعادية للاستعمار، ولا شك أن كليهما لعب دوراً رئيساً كحائط صدّ دفاعى فى مواجهة نفاذ القوى الخارجية.

٤- إن الأديـــان السماوية، والوضعية لعبت - أدواراً أساسية - فـــى التشـــبيك بيـــن المجتمعات والأمم، ويختلف دور الدين فى السياسة بحســـب الإطـــار الـــثقافى - الاجتماعى، والتاريخى الذى يتحرك داخل

---

(٢) انظـــر فى ذلك تفصيلاً مؤلفنا "المصحف والسيف: صراع الدين والدولة فى مصر" مدبولى، القاهرة ١٩٨٤.

توازناتـــه وأطـــره المرجعية وهياكله، من هنا تباينت الأدوار السياسية، والوظائف من آسيا إلى أفريقيا إلى شبه الجزيرة والعالم العربى... إلخ.

ثانياً: ما وراء كثافة الحضور الدينى فى المشاهد العولمية المتغيرة:

كيف يمكن توصيف عودة أدوار الدين وتوظيفاته بهذه الكثافة فى المشاهد الكونية المتحولة؟

تشـــير الـــتحولات ما بعد الحديثة - وفق ليوتار - إلى عدد من الســـمات من أبرزها: تشظى[٣] المجتمعات، وتفككها من الأبنية الشمولية والموحدات الكلية التى كانت تهيمن على العلاقات الاجتماعية والسياسية والعرقـــية، إلى تفكيكات جديدة تدور حول نويات وهويات دينية ومذهبية وقومـــية ولغويـــة وعرقـــية... إلخ. جاء تفكيك الإمبراطورية السياسية والفلســـفية الماركسية، وتطور الرأسمالية الغربية وأسواقها المتقدمة إلى المـــرحلة الكونية لتدعم الدور الذى بات يلعبه الدين فى العلاقات الدولية والعولمـــية، وذلك لأداء وظائف جديدة - بعضها قديم ومستمر - وذلك على النحو التالى:

١- الفـــراغ الـــذى أعقـــب انهيار وتآكل إمبراطوريات المعنى الشـــمولية[٤] - أو السرديات الكبرى بتعبير ليوتار - فتح الطريق لتنامى الألـــم المرتـــبط بغياب المعنى أو التباسات وتشوش المعانى واضطرابها علـــى المســـتويين الفردى والجماعى، من ثم كانت العودة إلى استعارة المعـــانى مـــن الأطر المرجعية الدينية، وغالبا عبر العودة إلى الشروح والـــتأويلات والتفســـيرات الفقهية والوعظية، أو الثقافة الدينية الشعبية[٥] الشائعة بكل محمولاتها، وتأسيساً على الأصول فى منابعها الصافية. من ثـــم يمكن اعتبار التزمت والطقوسية الأدائية والرمزية تعبيراً عن سعى

---

(٣) نبـــيل عـــبد الفتاح: ما بعد الحداثة . . العولمة . . المابعديات والأديان! الأسئلة غير المفكر فيها: تمرين نظرى ابتدائىالفصل الثانى من الباب الأول من الكتاب.

(٤) نبيل عبد الفتاح"الوجه والقناع، الحركة الإسلامية والعنف والتطبيع" من ص ٢٥ إلى ص ٥٧، سيشات للنشر، القاهرة ١٩٩٥.

(٥) انظـــر رأيا مخالفاً لمفهوم الثقافة الشعبية لدى بيير بورديو فى كتابه، "بعبارة أخرى"، ترجمة أحمد حسان، الناشر ميريت القاهرة، ٢٠٠١، من ص ٢٥١ إلى ص ٢٥٩.

لتوازنات نفسية فردية وجماعية قلقة فى عالم مضطرب بالتوتر السياسى، وتكنولوجيات فائقة التطور تطرح أسئلة الكينونة والعدم مجدداً على الضمير الفردى والإنسانى عموما. من ثم نحن إزاء مرحلة مترعة بالقلق والتوتر والضغوط والحاجة العميقة لراحة ما، وفهم ما لتأثير ما يحدث على الوجود الإنسانى [٦].

اللجوء إلى الدين كإطار توازنى وحمائى ونفسى ورمزى، لا يحتاج إلى ثقافة مركبة، وإنما يمتلك إجابات عن الأسئلة الأساسية الوجودية التى ينطق بها قلق العالم المتحول.

٢- لعب الدين وظيفة أساسية فى بلورة الهويات المتنازعة فى مجتمعات عديدة، وأصبح غطاء لبناء الحدود بين الهويات، فضلا عن توظيفه فى استراتيجيات بناء الهوية الجديدة بعد تفكك الأطر الإطلاقية والشمولية السياسية[٧].

٣- تحالف الدين فى بعض المناطق الجيو-سياسية، والجيو-دينية مع القومية والعرقية فى الصراعات العرقية - القومية، مثالها منطقة البلقان، وبعض النزاعات الأفريقية حيث الخرائط الجيو - سياسية، والجيو - عرقية، هما صناعة استعمارية، ومن ثم العودة إلى النزاعات الداخلية على أسس عرقية ودينية، كثفت من دور الدين فى التعبئة السياسية، وفى تحديد الذات الجماعية، وفى تحريك النزاعات وتبريرها، وفى التجنيد السياسى لبعض الجماعات، بل وكأداة لإثارة النزاعات وإضفاء التسويغات الفقهية واللاهوتية عليها.

٤-كان الدين ولا يزال يلعب أدواره فى العلاقات الدولية، باعتباره مكونا فى السياسة الخارجية لبعض البلدان، كمحور، أو أداة من أدواتها. فى هذا الإطار يمكن وضع حالات أفغانستان، وإيران، وباكستان والسعودية، وبعض دول الخليج، ودول منظمة الدول الإسلامية، والروابط والجماعات الإسلامية عبر القومية كجماعة الإخوان المسلمين،

---

(٦) نبيل عبد الفتاح: "ما بعد الحداثة . . والعولمة . . المابعديات والأديان" راجع الفصل الثانى من الباب الأول، من ص٧٢ إلى ص٧٥.

(٧) نبيل عبد الفتاح "النص والرصاص: الإسلام السياسى والأقباط وأزمات الدولية الحديثة فى مصر" دار النهار، من ص ٢٥٥ إلى ص٢٦٨ بيروت ١٩٩٨.

والروابط والمنظمات المسيحية واليهودية، بعضها يلعب أدواره كفاعل دولي جديد كجماعة "سانت ايجيديو" الإيطالية مثلا، التى تعمل كمنظمة غير حكومية، وتتفاعل مع أدوات الفاتيكان فى سياسته الخارجية ووزارة الخارجية الإيطالية.

هناك دور مركزى للدين فى السياسة الخارجية لدولة الفاتيكان والكنيسة الكاثوليكية الرومانية الجامعة. ويمكن أن نعتبر الدين والأزهر الشريف من أدوات السياسة الخارجية المصرية. أيضا الكنائس المصرية -على اختلافها- تلعب بعض الأدوار فى علاقاتنا بأبناء مصر فى المهاجر(٨)...إلخ.

يمكن أن نتوقع فى مرحلة السيولة والتوتر والغموض الذى يحيط بعمليات التشكيل والتعثر للنظام العولمى المعاصر ولاسيما بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١ فى نيويورك وواشنطن، أن نشهد لجوءاً متزايداً للدين كأداة وكقناع لمشاريع التغيير السياسى، وكفاعل عبر آخرين فى العلاقات الدولية، وكمصدر من مصادر النزاع، والتفاعل فى العلاقات العولمية الثقافية والسياسية، ويمكن أن يساهم فى لعب أدوار وقائية إزاء مصادر النزاع عبر مؤسسات وآليات كونية لابد من تشكيلها، نحن إزاء حضور طاغ للدين، فى النزاعات والحوارات الدولية، لكن وراء ذلك مصالح وفاعلين وجدية وتهريج، ولعب وتلاعب وتوظيف للقيم الدينية فى أسواق السياسة والأديان والاقتصاد والجريمة الكونية، حيث تزدهر الأقنعة والطقوس والمسرحيات باسم الدين وبه وعليه وفى الغالب القيم والقواعد والأصول بريئة من شروح ذوى الأهواء والمصالح الدنيوية.

إن أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ الإرهابية فى نيويورك وواشنطن، شكلت نقطة تحول فى عمليات توظيف الدين فى تسويغ وتبرير أنماط من العنف المدمر ذى الوجوه الدينية والرمزية، وعلى نحو مؤثر على العلاقات العولمية بين الأديان والثقافات والمذاهب والمؤسسات الدينية، بل وعلى المستوى الفردى والجماعى . . .إلخ، الأمر الذى سنحاول تناول بعض جوانبه فى الجزء التالى من هذا الفصل.

---

(٨) انظر فى ذلك نبيل عبد الفتاح (رئيس تحرير وآخرون)، تقريرى الحالة الدينية فى مصر، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة ١٩٩٦، ١٩٩٧.

ثالثاً: عالم ما بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١، وانعكاساته على الإسلام والجماعات الإسلامية:

من الأوصاف السياسية التى بدأت فى الظهور على استحياء فى نظم إنتاج الخطاب السياسى - والإعلامى - عالم ما بعد ١١ سبتمبر، الذى بدا غامضاً، وغير متبلور، وربما تعرض للنقد والجحد، تأسيساً على أنه سريع لا يعكس تحولاً بنائياً على بنية النظام العولمى - تحت التشكيل - ومن ثم لا يشير إلى متغيرات وأبنية أفلت، وأخرى بدأت فى التكوين.

يبدو أن الوصف أصبح الآن من المفردات الأكثر حضوراً فى نسيج الخطابات السياسية للصفوات الحاكمة، والمعارضة فى مناطق عديدة من عالمنا، بعد أن مُست رموز القوة والهيبة والصور العولمية للولايات المتحدة. إن الحديث عن ما بعد ١١ سبتمبر، لا يعنى تحولات هيكلية ناجزة شملت العالم الماقبلى، وإنما المابعدى يشتمل على بعض من مكونات ما سبقه، ويعكس تغيرات وتحولات وصيرورات فى بنى الأفكار، والسياسات، والنظم، والمؤسسات فى طور التشكيل والتبلور.

إن ما يعطى هذا الاصطلاح بعضا من وجاهته هو طابعه الإجرائى الذى يلائم مراحل وعمليات التغير، والتحول. إن أحداث ١١ سبتمبر التى نسبت إلى تنظيم القاعدة - وعلاقاته داخل الجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية - وأيدها وباركها قادته، واعترفوا بها فى نظر البعض، كانت تعبيراً عن تحولات عديدة فى تطور الحركات الإسلامية السياسية يمكن لنا أن نرصد بعضا منها فيما يلى:

١- تراكم الرأسمال الخبراتى والتجنيدى والمعلوماتى والعقيدى للجماعات الإسلامية الراديكالية التى مارست العنف المادى والرمزى - ذا الوجوه الدينية - إزاء نظم وصفوات سياسية فى المنطقة العربية، وبعض البلدان الإسلامية فى أفغانستان وباكستان ..الخ. إن فائض الخبرة التاريخية اتسع ليطور المواجهات والصدامات السياسية من الصفوات والنظم السياسية الحاكمة رمزياً ومادياً حول الشرعية السياسية ومرجعياتها، إلى الانتقال إلى مسارح عمليات وصراعات بعيدة عن المنطقة، للتدريب والقتال وتشكيل الخبرات، والأهم نسج الشبكات التنظيمية بين الجماعات والقادة، والكوادر، وصياغة تنسيقات لوجستيكية ومعلوماتية.

٢- إن الخـــبرات الأفغانـــية طـــورت نوعياً هياكل المنظمات الإسلامية الراديكالية، وأداءها، بل وأساليب تفكيرها، وتخطيطها، وشحذ وإرهاف سلطات الخيال السياسى، فى اختيار الأهداف الرمزية والسياسية لعملياتها، والتخطيط لها، وأدائها. إن سلطات الخيال السياسى تمثل السمة الأكـــثر بروزاً فى اختيار أهداف عمليات ١١ سبتمبر، من حيث الدلالة والتأثـــير الرمزى على ايقونات القوة العولمية - الاقتصادية والعسكرية والتقنـــية والمعمارية - للولايات المتحدة، وكثافة حضورها الطاغى فى سوق لغة الصور والرموز العولمية، التى تكاد تتمتع بوضع شبه مسيطر داخله.

٣- كشـــفت عمليات التخطيط وجمع المعلومات، والأداء خلال عقد التسعينيات من القرن المنصرم عن تطور ملحوظ من عملية لأخرى، مـــن أديـــس أبابا، إلى نيروبى ودار السلام، إلى أحداث الخبر، والسفينة كول، وكانت ذروة العمليات الإرهابية، ما تم فى ١١ سبتمبر ٢٠٠١ فى نـــيويورك وواشنطن، ثم بعض العمليات الأخرى دون مستوى ضربتى مركز التجارة العالمى، والبنتاجون التى تمت فى جربة بتونس ضد معبد يهودى، وعلى مقربة من سواحل اليمن ضد السفينة الفرنسية، وفى ملهى ليلى بجزيرة بالى الأندونيسية، وفى الكويت ضد الجنود الأمريكيين، وفى مومباسا بكينيا ضد الإسرائيليين.

٤- يمكـــن وصـــف تطور الأداء العنيف للجماعات الإسلامية، والقـــاعدة بالـــتطور النوعى، الذى يرجع إلى عدد من الاعتبارات يمكن رصدها فيما يلى:

أ- قـــدرة شـــبكة القاعدة - ومحالفيها - على توظيف التطورات التقنية فى الاتصالات والمعلومات فى التنظيم والتخطيط والتجنيد والتعبئة وإدارة العمليات.

ب- جـــذب عناصـــر جيلـــية شـــابة - الجيل الرابع فى الحركة الإسلامية الراديكالية - من السعودية والإمارات والكويت .. إلخ.

إن ســـمات هـــذه الموجـــة من كوادر الجيل الرابع كانت ذات بخصائص عديدة تمثل بعضها فى الآتى:

(١) أنها تنتمى إلى مجتمعات ميسورة نسبياً ومن أسر تنتمى إلى الفئات الوسطى، ولديها مطالب رمزية وسياسية، وتشعر بالغضب إزاء علاقات صفواتها الحاكمة بالولايات المتحدة والغرب عموماً.

(٢) إن دوافع المجموعتين اللتين قامتا بعمليات ١١ سبتمبر ٢٠٠١، لم تكن الإحساس بالفقر، والمطالب المتعلقة بإشباع متطلبات العدل الاجتماعى، وإنما الاحتجاج الكونى[٩] - إذا جاز التعبير - ضد الخلل فى النظام العولمى وعلاقاته وأشكال التحيز الأمريكى، وأزدواج المعايير التى تدار بها السياسة الخارجية الأمريكية، إزاء النزاعات الدولية، ولاسيما فى النزاع العربى - الإسرائيلى.

(٣) إن التركيبة العمرية والتعليمية للمجموعتين تشير إلى تطور فى نوعية التعليم، حيث جيل الإنترنت، وقيادة الطائرات .. الخ. هذا الجيل من عناصر القاعدة تلقى تدريباً وتعليماً فى الولايات المتحدة، وبعض البلدان الأوروبية.

---

(٩) أدى انتقال مجتمع المشهد والصورة من المحلى والقومى إلى العولمى - ولاسيما فى ظل ثورة الوسائط المعلوماتية ، والبصرية - إلى خلق أشكال من التضامنات والتعبئة المتعدية للمجتمعات، وذات طبيعة عولمية، ومن ثم إلى توليد مستمر لرؤى واحتجاجات حول ظواهر وقضايا كونية ، ولم يعد الاهتمام بها على مواطنى المجتمعات الشمالية الأكثر تطوراً، وإنما استقطبت المجتمع المدنى العولمى خاصة فى ظل الدور الذى تلعبه وبقوة شبكة الإنترنت التى وصفها توم اندرس عضو الكونجرس السابق وقائد حملة ائتلاف "النصر دون حرب" ضد العمل العسكرى الأمريكى البريطانى فى العراق، بانها "أداة هائلة من أدوات الديمقراطية" كما ورد فى النشرة الإخبارية للإذاعة البريطانية الساعة الواحدة بتوقيت جرينتش، الثالثة صباحاً بتوقيت القاهرة، يوم الخميس ٢٠٠٣/٣/٢٧.

ولاشك أن احتجاجات الجيل الرابع فى الحركة الإسلامية الراديكالية كما تجسدت فى تدمير ايقونات القوة الأمريكية - فى ١١ سبتمبر ٢٠٠١ - أخذت السمات العولمية للاحتجاج، خاصة فى ظل تزايد مشاعر الغضب السياسى ذى الوجه الدينى الإسلامى إزاء الولايات المتحدة من قبل هذا النمط من الجماعات السياسية - الدينية.

٥- استطاع تنظيم القاعدة - خلال سنوات الحرب الأفغانية - أن يمد خلاياه وركائزه النائمة إلى الولايات المتحدة والدول الأوروبية، وفى مناطق عديدة من العالم، يستطيع تعبئتها وتحريكها لأداء عملياته.

٦- الخطاب الدينى للقاعدة يتسم بالبساطة والثنائيات الضدية التى تدور فى مدارات الحلال والحرام، والخير والشر، والإيمان والكفر. هذا النمط من الخطابات الدينية السياسية يتسم بالوضوح، وتحريك وتعبئة المشاعر الدينية لدى غالبية المسلمين، وتركيزه على الدعم الأمريكى لإسرائيل، كى يستنفر أشكال الغضب السياسى والدينى إزاء عمليات قمع الانتفاضة .. الخ. هذا الخطاب الذى ذاع ساهم فى تعبئة ميزان الغضب السياسى إزاء السياسة الأمريكية.

٧- أدت عمليات عولمة عنف الجماعات الإسلامية الأصولية الراديكالية - القاعدة ومحالفيها مثلاً - فى أفغانستان، وفى البلقان والشيشان إلى عولمة المواجهات الأمنية التى يمكن إيجازها فيما يلى:

١- اتساع نطاق التنسيق، وتبادل المعلومات من الدول وأجهزة الأمن المختلفة، فضلاً عن القبض على الكوادر، وتسليم المشتبه فيهم إلى الأجهزة الأمنية فى الولايات المتحدة، أو بلدانهم، وأصبح التعاون الأمنى متعدياً للدول والقارات(١٠).

٢- أدت الحرب الأمريكية على القاعدة وحركة طالبان، وتغيير نظام الحكم الأفغانى، إلى بروز استراتيجية أمريكية جديدة تعتمد على النزعة الوقائية بديلاً عن الاحتواء، إن النزعة الجديدة يقف وراءها غلاة اليمين فى الإدارة الجمهورية، ويلوح من بين ثناياها الاتجاه المسيحى - الصهيونى، الأمر الذى يؤثر على توظيف الرمز والمجازات الدينية فى النزاعات الدولية، وفى إثارة وتأجيج بعضها، لا العمل الجاد على احتوائها وإدارتها على نحو سلمى، وتعايشى بين الأديان والمذاهب كافة، وعلى أسس ومعايير تستند إلى قواعد الشرعية وأحكام ومبادئ القانون الدولى العام.

---

(١٠) انظر الحركة الإسلامية الراديكالية، وعولمة سياسات الأمن، الفصل الخامس من الباب الأول الكتاب.

٣- إن الخطاب السياسى الرسمى الأمريكى - للإدارة الجمهورية الحالية - يميل إلى إضفاء تبسيطات قيمية على نزاعات معقدة، بل يبدو المجاز الدينى وظلاله فى ثنائيات الخير والشر - ومن معنا! ومن ضدنا! فى الحرب ضد الإرهاب - فى وصف خصوم السياسة الأمريكية، أو مخالفيها بأوصاف تتفاوت ما بين العدو والخصم وغير المتعاون .. الخ.

إن النزعة الإمبراطورية الكونية تتجلى فى إنتاج الخطاب السياسى، ومفرداته لدى صقور الإدارة من "ديك تشينى" إلى "رامسفيلد" و"كونداليزا رايس" ونائب وزير الدفاع "ولفويتز".

٤- إن مؤشرات تبدو عن خلط يشيع فى إنتاج الخطاب وسياسات بعض الدول بين الإسلام والمسلمين، وبين الإرهاب. صحيح أن الخطابات السياسية الرسمية فى الولايات المتحدة، وإيطاليا وإسبانيا وبريطانيا وفرنسا فى الغالب باتت حذرة نسبياً من هذا الخلط وأصبحت تجرى تمييزاً فى أوصافها بين الإسلام والمسلمين عموماً، وبين بعض الجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية التى تمارس أعمالاً إرهابية، هذا التمييز الحذر مرجعه أمور عديدة منها:

(١) الرغبة فى عدم التعميم بين المسلمين والإسلام والإرهاب لأن الخلط تستفيد منه الجماعات الراديكالية فى ترويج خطابها المعادى للغرب والولايات المتحدة.

(٢) عدم التشجيع على التقارب بين الخطاب الإسلامى السياسى الراديكالى للجماعات، وبين غالبية المسلمين، وخلق فجوة واسعة بينهما.

(٣) جذب بعض الدول العربية والإسلامية فى إطار التحالف الدولى الذى تقوده الولايات المتحدة لمحاربة الإرهاب.

(٤) الحرص على عدم تحويل الحرب ضد الإرهاب إلى وصفها بأنها نمط من الحروب الدينية ومن ثم التأكيد على شرعية الخطاب الدينى السياسى الراديكالى للقاعدة ومؤيديها فى بعض الأوساط الإسلامية من جماعات وسلطات ومؤسسات دينية ووعاظ ... إلخ.

٥- إن سياسات الدين ونظم إنتاج الخطاب الدينى للمؤسسة الرسمية - عموماً - والفقهى والوعظى، لم تتأثر كثيراً بما حدث فى ١١

سبتمبر ٢٠٠١ من وقائع إرهابية، بل تشير متابعة بعض أنماط هذا الخطاب إلى عدد من الملاحظات(١١):

أ- لا زالت الذهنية المحافظة والدفاعية - من منظور تقليدى - هى السائدة، سواء من حيث اللغة البلاغية والتبريرية، والسجالية مع خطاب غربى غامض ومعمم، وغير واضح يعاد إنتاجه فى هذا النمط من الخطابات، ونستطيع أن نصف غرب غالب الخطاب الإسلامى المسيطر، بغربٌ مشوش بل ومتخيل وعدائى.

ب- اعتماد الثنائيات الضدية القائمة على محاور نحن / هم، الإسلام / الأغيار، وبروز بعض ملامح العنف اللغوى والرمزى فى بعض الخطابات الشفاهية، والمكتوبة.

جـ- إضفاء الشرعية على الخطاب السياسى الرسمى ومواقف الصفوة الحاكمة - فى بلدان عربية عديدة - سواء فى هجومها على الجماعات الإسلامية الراديكالية، وخطابها، أو دعمها للسلطات الحاكمة.

د- تبنى بعض رموز المؤسسات الإسلامية الرسمية موقفاً وسطياً تبناه قادة وحكام وحكومات عديدة فى المنطقة، وهو إدانة عمليات ١١ سبتمبر ٢٠٠١ ووصفها بالإرهابية، ثم المطالبة بالتثبت من المعلومات حول هوية القائمين بها، ورفض المشاركة فى التحالف الدولى ضد الإرهاب الذى تقوده الولايات المتحدة. ثم تبنى ضرورة التمييز بين الإسلام وغالبية المسلمين، وبين الجماعات الإرهابية وتنظيم القاعدة وقادته، ثم مطالبة الولايات المتحدة والدول الغربية بضرورة عدم استخدام معايير مزدوجة فى العلاقات الدولية، ولاسيما فى النزاع العربى - الإسرائيلى، وإزاء السياسة الإسرائيلية العدوانية تجاه الشعب الفلسطينى.

- يمكن لنا إيجاز تأثيرات عالم ما بعد ١١ سبتمبر على دور الدين عموماً والإسلام فى النقاط الآتية:

١- تزايد عمليات توظيف الدين ورموزه وتفسيراته وتأويلاته فى العلاقات العولمية والدولية. ولاسيما النزاعات حول الهوية والمصالح

---

(١١) انظر بحثنا عن "الخطاب الدينى المصرى بعد ١١ سبتمبر: ملاحظات أولية" تحت النشر.

والحدود وتشكيلات عالم المابعديات، ولاسيما فى بناء التحالفات الدولية، مــن مثل التحالف الدولى ضد الإرهاب كما حدث فى الحرب ضد تنظيم القاعدة وحكومة طالبان الأفغانية السابقة. ويلوح التوظيف السياسى للدين الإســلامى فى دعم الصفوة العراقية الحاكمة من رجال المؤسسة الدينية العراقية الرسمية إزاء الضربة الأمريكية ضد العراق، واعتبار مقاومتها من المسلمين فى جميع أنحاء العالم جهاداً.

٢- سيلعب الخطاب الدينى دوراً تعبوياً وتحريضياً على المسارح السياســية فــى المــنطقة العربية، وبعض الدول الإسلامية، إزاء بعض الصــفوات الحاكمــة وتوظــيف الضربة الأمريكية ضد العراق فى نقد الســلطات السياســية، ومواقفهــا، ولاسيما من قبل الجماعات الإسلامية السياسية المعارضة أو المحظورة قانوناً فى هذه البلدان ومعها الجماعات القومية العربية وبقايا الماركسية، واستخدام بعض المفردات والأوصاف السياسية أو الدينية السلبية إزاء الإسلام - الحنيف - فى الشحن العاطفى والعدائــى فى مواجهة الولايات المتحدة وبريطانيا والغرب عموماً. وثمة مخاوف - مشروعة لدى بعضهم وتتجدد من حين لآخر - من أن تؤثر بعــض عمليات التوظيف على سلامة الاندماج القومى، والتكامل الداخلى فى بعض المجتمعات المنقسمة على أسس طائفية ومذهبية فى منطقتنا.

٣- ربمــا تؤدى الضربة الأمريكية ضد العراق إلى استنفار فى الأجليــن القصير - والمتوسط - للقوة الدفاعية التاريخية للإسلام كإطار صـــدّ إزاء الضــغوط الخارجية، وكدفاع عن الهويات الإسلامية وكأطر للتماســك فــى مواجهــة عمليات التفكك والوهن البنائى لحداثة مبتسرة، ومشوشـــة توظف كاستراتيجية فى إثبات النسب السياسى والثقافى للنخب الحاكمــة فــى غالــب البلدان العربية والإسلامية للحداثة عموماً، إزاء الجماعــات الإســلامية السياســية المعارضة والراديكالية، أو كنمط من الوجاهة السياسية إزاء الإدارات السياسية الغربية، أو كجزء من الصورة الدولية لنمط الزعامة السياسية السائدة فى هذه الدول.

٤- إن اليمين الأمريكي - وجماعات الضغط المسيحية، الصهيونية[١٢] ، ستزيد من احتقان العلاقات بين الإدارة الأمريكية الجمهورية بقيادة جورج دبليو بوش، وبين بعض الدول العربية والإسلامية، سواء عبر بعض الجماعات واللجان المؤثرة كاللجنة الأمريكية، للحريات الدينية الدولية على سبيل المثال، أو عبر أشكال من المنظمات الطوعية المدنية، المعنية بالحريات الدينية فى العالم العربى والإسلامى.

٥- تزايد مؤشرات تمثيل القوى الإسلامية فى البرلمانات العربية والإسلامية، عبر الانتخابات، كما حدث في المغرب، وباكستان، حيث شكلت القوة السياسية الثالثة في تشكيله البرلمانات التي تم انتخابها في عام ٢٠٠٢ فى هذه البلدان.

٦- إن خطاب الحريات الدينية، وفق مفاهيمها ومدلولاتها في إطار خطاب حقوق الإنسان وأجياله المتعددة، تمثل أحد ملامح التحول فى السياسات العولمية للدين، وباتت تتبنى هذا الخطاب الولايات المتحدة، والدول الغربية، والمنظمات الدولية الحكومية وغير الحكومية. فى هذا الإطار تؤثر التقارير التى تعدها بعض المنظمات واللجان الحكومية وغير الحكومية فى إصدار قرارات السياسة الخارجية، في العلاقة بين الدول الأكثر تقدماً ونفوذاً، وبين الدول الأخرى، ومنها العربية والإسلامية.

إن مدى احترام الدول للحريات الدينية فى سياساتها، يُعد ضمن معايير احترام حقوق الإنسان بأجيالها المتعددة من ناحية، فضلاً عن مدى جدارة دولة ما بالحصول على المنح والمعونات الاقتصادية والتعليمية، والفنية والتقنية والثقافية .. إلخ. إن الولايات المتحدة، سنت قانوناً للحريات الدينية ينطوى على منظومة من العقوبات إذا ما انتهكت دولة

---

(١٢) انظر في ذلك: سمير مرقص "الحماية والعقاب، الغرب والمسألة الدينية فى الشرق الأوسط" من ص ٨٣ إلى ص ١٥٦، الناشر دار ميريت، القاهرة، ٢٠٠٠. وانظر كذلك محمد السماك: الصهيونية المسيحية، ولاسيما من ص ٥٥ إلى ٨٩، الناشر دار النفائس، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٣.

من الدول الحريات الدينية [١٣] داخل حدودها. إن هذا القانون يمثل مؤشراً علـــى تطـــور وضـــع الدين والحريات الدينية عموماً فى إطار العلاقات الدولـــية الراهـــنة، بل واحتمالات تطوره فى موازين النزاعات الرمزية والثقافـــية والمجازية، وعلى نزعة جديدة للتدخل فى الشئون الداخلية من الولايات المتحدة الأمريكية، وبما يمس مفهوم السيادة الذى تأسست عليه العلاقـــات الدولية، والقانون الدولى العام، إلا أن المفهوم التقليدى تعتريه تحولات عديدة ومتسارعة فى إطار العلاقات العولمية الجديدة وتؤثر على بعض مكوناته، بل وتحولها إلى جزء من تاريخ نظرية الدولة، والعلاقات الدولية معاً.

٧- إن الـــتحولات العولمـــية بمـــا تـــنطوى عليه من تفكيكات، وتشـــظى فى الهويات ستدعم عمليات تلاعب بعض الصفوات السياسية والثقافية والدينية بالمنظومات العقائدية والنصوص والرموز والمذهبيات فـــى سياســـات الدين داخل النظم السياسية، وفى إطار العلاقات الإقليمية ومنافساتها ونزاعاتها، وفى العلاقات والأسواق الكونية للغات والرموز .. إلـــخ. إن المنافسات بين المؤسسات الدينية الرسمية المذهبية المسيحية - الكاثوليكية والبروتستانتية - على اتباعها، وعلى سياسات التبشير الدينى ســـتتزايد، وتحاول بعض المؤسسات الدينية ذات السياسات العولمية أن تفرض رؤاها على حل بعض النزاعات والحروب الأهلية، كما يحدث فى الســـودان على سبيل المثال، فالاتفاق الإطارى الذى عقد فى ماشاكوس، يعكـــس مرجعية اللجنة الأمريكية للحريات الدينية، فى إطار التنافس بين المؤسســـات البروتســـتانتية والكاثوليكية فى جنوب السودان على القبائل الجنوبية التى لا تزال تؤمن بأديان وعقائد يطلق عليها المشرع السودانى ببراعة كريم المعتقدات[١٤].

---

(١٣) انظر نص قانون الحريات الدينية الدولية الصادر فى أكتوبر ١٩٩٩ من الكونجرس الأمريكى، ومنشور فى سمير مرقص، المرجع سابق الذكر من ص ٢١٦ إلى ٢٤٥.

(١٤) انظر قرار الكونجرس الأخير حول السودان وإشاراته العقابية لدفع حكومته للعودة إلـــى مائدة المفاوضات مع الحركة الشعبية لتحرير السودان بقيادة جون قرنق، وانظر فى تركيبة الجنوب السودانى، د. منصور خالد "جنوب السودان فى المخيلة العربية، الصورة الـــزائفة والقمـــع التاريخى" دار تراث للنشر، لندن، ٢٠٠٠. وانظر فى مرجعية اتفاق=

٨- إن العمليات الإرهابية التى تطال المدنيين الأبرياء، والتى تتم علـــى نحو عشوائى يستهدف الإيحاء بالقوة والتأثير على ميزان الخوف الإنســـانى للأبـــرياء، سيدعم عمليات إنتاج الصور النمطية السلبية التى صـــيغت – تاريخـــياً.ولا تـــزال – حول الإسلام الحنيف كديانة وعقائد وشرائع وقيم وثقافة، وحول واقع المسلمين واتجاهاتهم. من المحتمل أن نشهد مرحلة من إطلاق الأوصاف والصفات العنيفة والسلبية إزاء الدين الإسلامى، وذلك على نحو ما وصف به القس الأمريكى المحافظ جيرى فالويل الرسول الكريم محمد صلوات الله وسلامه عليه حتى مع اعتذاره عـــن ذلـــك وإنـــه جاء فى سياق الإجابة على سؤال مغرض. مثل هذه الأوصـــاف الســـجالية والهجائية ربما تسود(١٥) ، وستؤثر سلباً على أية محـــاولات إصـــلاحية لسياسات الدين، ومؤسساته التعليمية، والإرشادية والوعظية، وعلى إصلاح بنية الفقه ومناهجه وآليات تفسيره، والخطابات الدينـــية عمومـــاً، والفقهـــية على وجه الخصوص، لأنها ستستنفر قوى المحافظـــة والتقلـــيد كى تهاجم قوى التجديد والإصلاح الدينى، واتهامها بالاتباعية للغرب.

=ماشاكوس، نبيل عبد الفتاح: إطار ماشاكوس: المرجعية والبنية والدوافع، مجلة السياسة الدولية العدد ١٥٠ من ص ٢٢٦ إلى ص ٢٣٥، مؤسسة الأهرام، القاهرة، أكتوبر ٢٠٠٢ . وانظر أيضاً، سمير مرقص، اللجنة الأمريكية للحرية الدينية والمسألة السودانية، جريدة الأهرام، ٩ أغسطس ٢٠٠٢، ص٣٨.

(١٥) وصف القس الأمريكى المحافظ جيرى فالويل النبى محمد – صلى الله عليه وسلم – بأنـــه إرهـــابى فـــى مقابلة تلفزيونية مع برنامج "٦٠ دقيقة" فى شبكة "سى . بى . إس" الأمريكـــية وقال فالويل فى المقابلة أنه قرأ "ما يكفى" عن تاريخ حياة النبى كى يعرف أنه "كـــان رجلاً عنيفاً ورجل حرب"، إلا أنه تراجع عن تصريحاته، وقال "لقد أجبت للأسف عن سؤال مثير للجدل ومفخخ فى نهاية لقاء من ساعة مع تلفزيون "سى. بى. إس" وكان يجـــدر عـــدم الإجابـــة عـــنه". وأضـــاف "كان ذلك خطأ وإنى أقدم اعتذارى" أدان هذه التصـــريحات المـــتطرفة جـــاك سترو وزير الخارجية البريطانى، وكمال خرازى وزير الخارجـــية الإيرانى، ورد عليها الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر. انظر فى ذلك جريدة الشرق الأوسط، ص١، العدد رقم ٨٧٢١ الصادر فى ١٤ أكتوبر ٢٠٠٢.

إن تــزايد حضور الأديان وأدوارها فى العلاقات الكونية – التى تتشــكل – فـــي نزاعاتها ومنافساتها وأسواقها وأزماتها، يجعل الإسلام والمسلمين في اللحظة الراهنة فى وضعية الحصار حيث لا تقتصر على الموقف الأمريكى من ظواهر الإرهاب ذى الوجوه الدينية أو المذهبية أو الطائفــية فقط، وإنما تتجاوز ذلك إلى أديان وثقافات ومجتمعات لا تدين بالأديـــان السماوية وإنما الأديان الآسيوية والأفريقية الأخرى من كريمة المعــتقدات والأديـــان إذا شــئنا اســتعارة الاصطلاح من أدبيات الفقه الدســتورى الســوداني. مــن ناحــية أخرى،ستؤدى السياسة العدوانية الإســرائيلية إزاء الشــعب الفلســطينى، إلى المزيد من توظيف صور وتمثيلات الدين ورموزه فى إطار النزاعات السياسية فى النظم السياسية العربــية عمومـــا، بيـــن السلطات والصفوات الحاكمة وبين الجماعات السياسية الإسلامية، والقومية حول الشرعية السياسية .. إلخ، ثم فى إطار النزاع العربى – الإسرائيلى.

كــيف يمكن لمدارس الفكر والعمل العربى والإسلامى أن تطور خطابــاً إصلاحياً وآليات لمواجهة عمليات حصار الإسلام وتحويله إلى صور نمطية متلفزة ومكتوبة ومسموعة فى إطار نظام إعلامى أمريكى وغــربى ذى سلطة وهيمنة على السوق الكونى للصور والرموز واللغة والإدراكات؟

ثالثاً: الفكر الدينى العربى والإسلامى فى الأزمة: كسر حالة الحصار:

قــد يــبدو أن هذا الجزء من رؤيتنا الوجيزة، بوصفه أقرب إلى خطـــاب المابنبغـــيات، أى مجموعـــة من الأفكار التأشيرية، أو تقديرات المواقــف الــتى تضع بعض التوجيهات العامة، والغامضة، والتى تحمل راحة فكرية ما للباحث، أو الكاتب، عبر مجموعة من التعليمات لمن يهمه الأمــر، وغالباً للآخرين. نعم قد يحمل هذا الجزء بعضاً من هذه اللغة، ولكنـــني ســأحاول أن أقدم بعض الأفكار التى تتسم بالواقعية، وإمكانية التحقق دونما مغالاة أو تعنت سياسي أو مذهبي.

أود أن أشـــير بداية إلى عدد من الاعتبارات، تتطلب من القوى الفكرية الإسلامية والعربية الإصلاحية – على اختلاف انتماءاتها الفكرية والدينية والسياسية – أن تواجهها بصراحة وصرامة منها ما يلي:

١- إن غالب الخطاب الدينى - على اختلاف أنماطه وتقسيماته الوعظية والفقهية والأيديولوجية والدعوية .. إلخ - يعانى من الجمود فى المقولات، واللغة، والإصطلاحات، ويعيد صياغة إنتاج آراء وفتاوى، وتأويلات قديمة ومغرقة فى جمودها، بل وتتنافى مع اكتشافات العلوم الحديثة. إن إعادة إنتاج واستعارة خطاب بشرى حول الدين الإسلامى الحنيف مع محمولاته من الأفكار الشائعة فى عصرها على أنها هى العلم وحقائقه[١٦] تمثل اتجاهاً فى التعليم والإفتاء الدينى، يمكن وصفه بالخطورة والجمود على عمليات تشكيل الوعى الدينى، والقرار التعليمى الدينى ذاته. إن غالب الخطاب الدينى يحتاج إلى دراسات نقدية، ومراجعات شاملة تتطلب ضبطه وإصلاح بنياته، ومنطقه، وموضوعاته وإشكالياته، وقضاياه[١٧] ، وذلك لتحرير الفكر والوعظ الدينى والأهم تحرير الوعى الدينى من بنيات تفسيرية وتأويلية بشرية كانت تعكس لحظة من تطور الوعى الدينى ونظم الأفكار الفقهية فى المجتمعات العربية والإسلامية فى بعض المراحل التاريخية، ولم تعد هى أسئلة الضمير الدينى، وشواغله فى المرحلة الراهنة من تطور عصرنا.

٢- إن النزاعات وتوظيفات الدين سياسياً فى إطار تعدد وتناقضات مواقع القوة داخل المؤسسات والسلطات الدينية، أدى إلى المزيد من التشدد والعنف اللغوى، بل عنف الخطاب الدينى الرسمى إزاء بعضه بعضاً في بعض البلدان العربية والإسلامية. إن النزعة إلى التشدد في إنتاج الفتاوى والرؤى المغلقة التى تسود المنافسات والصراعات حول المكانة والسلطة الدينية داخل المؤسسة الرسمية، أثرت على صورتها بين اتباعها من الجمهور المسلم.

٣- إن نظرة علي بعض الفضائيات العربية تكشف عن أشكال آخرى من حروب الفتاوى - كما أطلق بعضهم عليها - بين بعض شيوخ المسلمين على نحو أصبح التشدد سمة طرائق فى التفكير الدينى، وعلى نحو مفارق لمشكلات معقدة تواجهها المجتمعات الإسلامية والعربية.

---

(١٦) انظر الحاجة لإصلاح علوم الدين، الباب الرابع من الكتاب.

(١٧) انظر في ذلك فضيلة الإمام الأكبر، د. محمد سيد طنطاوى شيخ الجامع الأزهر: الخطاب الدينى وكيف يكون؟ ملحق مجلة الأزهر، القاهرة ٢٠٠٢.

٤- إن قائمة أولويات بعض أنماط الخطابات الدينية - الوعظية والإرشادية والفقهية والإفتائية - تشير إلى بعض الأولويات التى لا يعكسها واقع المشكلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والروحية التى يواجهها المسلمون المعاصرون فى حياتهم اليومية، وفى علاقاتهم مع العالم.

إن فرض الجماعات السياسية الإسلامية الراديكالية، وشبه الراديكالية، وبعض الوعاظ ورجال الدين قائمة اهتمامات وأولويات ونزاعات مع القوى السياسية والمدارس الفكرية الآخرى فى بعض المجتمعات العربية والإسلامية يؤدى إلى صرف الفكر الدينى عن الاجتهاد، وتطوير التعليم والمؤسسات الدينية كى تواكب متغيرات العالم المتحول .

٥- الأزمات التى تواجه بعض الخطابات الدينية الإسلامية العربية، وبعض المؤسسات الدينية التعليمية، تتطلب إصلاحاً هيكلياً على المستويات الدينية التنظيمية، ومضمون السياسة التعليمية ومناهجها، وأيضاً الخطاب الدينى - من حيث بنيته وآلياته - وهو أمر طالما طالب به بعض المجددين، والمثقفين قبل حوادث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، وقبل أن تطلب الولايات المتحدة الأمريكية، إصلاح التعليم الدينى فى بعض البلدان العربية كالسعودية والكويت ... إلخ.

٦- ثمة من الجماعات الإسلامية، وبعض الدعاة والوعاظ من يحاولون إقامة تناقض بين التعددية السياسية، والديمقراطية، وبين الإسلام، بما يؤدى إلى خلق تناقضات فى الضمير المسلم والمعاصر إزاء النظم السياسية فى الدولة - القومية الحديثة، لاسيما أن بعض المجتمعات العربية والإسلامية لا تتوافر فيها الشرائط التاريخية والاجتماعية والثقافية للدولة - الأمة. إن هذا الاتجاه هو جزء من استراتيجيات عمدية للتشويش على الحداثة السياسية والقانونية وإقامة تعارضات بينها، وبين الإسلام كثقافة، وقيم .. إلخ. ويمكن اعتبار هذا النمط من استراتيجيات جحد الشرعية عن الحداثة القانونية والسياسية للدولة الحديثة، يرمى إلى التشكيك فى شرعية الحكم والصفوة السياسية الحاكمة، فضلاً عن أنها تمثل أداة للتعبئة السياسية، تسمح بالتجنيد لكوادر جديدة لهذه الجماعات الإسلامية السياسية.

٧- إن بعض الأجهزة الإعلامية الغربية تعيد إنتاج صور سلبية ونمطية عن الإسلام والمسلمين والعرب، وبعض هذه الصور يتغذى من مصـــادر عديدة للصور ينتجها العرب والمسلمون وتنطوى على جوانب سلبية ومسيئة. إن بعض الخطاب الرسمى، واللارسمى السائد فى بعض الـــبلدان العربـــية، لا يـــزال يعيد إنتاج نظرية المؤامرة حين لا يستطيع التصـــدى لجـــذور المشـــكلات التى تحيط بنا، ومن داخلنا، وتحتاج إلى البحث الدقيق، وشجاعة المواجهة من السلطات السياسية والدينية والثقافية القائمـــة، لكن بديلاً عن مواجهة الذات، وتحمل المسئوليات نضطر إلى إسنادها على عاتق الآخرين. ظهر هذا فى العالم العربى بعد كل هزيمة، وكل تدهور، وآخرها ما ترتب على أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١.

٨- ثمـــة انقســـامات مذهبـــية تســـود عالم الإسلام والمسلمين، وتراجعـــت نـــزعة التقريب بين المذاهب وذلك لأسباب تاريخية وقومية ونـــزاعات عديـــدة بين البلدان الإسلامية. إن أحد أهم الأسباب يعود إلى طبـــيعة بـــناء المذاهب، وبناء المكانة والسلطة داخلها، الأمر الذى يقف عائقاً – ضمن عوائق أخرى – إزاء التفاعل الفقهى، والتطوير المتبادل، عـــبر الحـــوار الفقهى الإيجابى والبناء بين مذاهب الفقه الإسلامى على اخـــتلافها بهـــدف تطويـــر بُـــنى المدارس الفقهية، ومناهجها التفسيرية والتأويلـــية والإفتائـــية فـــى إطار الاجتهاد. هذا الاتجاه سعى إليه الإمام الأكـــبر الشـــيخ محمـــد مصطفى المراغى وأستاذنا الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت، مع سماحة العلامة محمد تقى القمى.(١٨)

٩- إن إعـــادة إنتاج بعض رجال الدين فى العالم العربى لفتاوى قديمـــة عـــن أهـــل وعقد الذمة، وبعض الغلاة من الجماعات الإسلامية والراديكالـــية لفـــتاوى تكفـــير للمســـيحيين، كما حدث فى العقود الثلاثة الأخيرة، أثرت على الاندماج القومى داخل بعض البلدان، من خلال إثارة التوتر السياسى والدينى والطائفى. لاشك أن بعض الاتجاهات الإصلاحية

---

(١٨) انظر فى ذلك الدراسات التى جمعها عبد الله محمد تقى القمى حول هذا الاتجاه فى كـــتاب "دعـــوة التقريب: تاريخ ووثائق" الناشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف، القاهرة ١٩٩١.

اجتهدت فى حل بعض هذه المشكلات عن طريق إضفاء تسويغات دينية علـــى مفهـــوم المواطنة الكاملة، لكن هذا النمط من الاجتهادات لا يزال أسير بعض دوائر النخبة المثقفة، الأمر الذى يسيد المفاهيم القديمة التى تم تجاوزهـــا لـــدى غالب الجمهور المسلم فى إطار الدولة الحديثة، ويعطى مادة لصور سلبية جديدة عن موقف الإسلام وتسامحه ورحابته مع أبناء الديانات السماوية الآخرى.

١٠- إن أبـــرز الانتقادات التى توجه للإسلام، وهى فى الحقيقة تـــدور حـــول بعـــض الإنتاج الفقهى والتأويلى، وهو الموقف من حرية العقيدة[١٩]، وثمة صور شائعة تحتاج إلى مراجعات، عبر التأكيد على أن هـــناك اجـــتهادات إسلامية مغاير تؤصل مفهوم الحرية الدينية وحريات الفكر[٢٠].

السؤال الذى نعيد طرحه كيف يمكن كسر الحصار الراهن، حول صـــور الإســـلام والمســـلمين النمطية بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، وغيرها من العمليات الإرهابية؟

تـــبدو محاولة الإجابة بالغة الصعوبة فى ظل الأوضاع الراهنة لحالة غالب الفكر الإسلامى السائد عموماً، والأوضاع السياسية والثقافية فـــى العـــالم العربى وفى الدول الإسلامية، ومع ذلك نحاول إبداء بعض الأفكار العملية فيما يلى:

---

(١٩) انظـــر فى ذلك الباب الرابع نحو إحياء وإصلاح علوم الدين، وانظر علاء قاعود: نحو إحياء وإصلاح علوم الدين، وانظر فى موقف الفقه الحنبلى من غير المسلمين، كتاب يـــدرس فى المرحلة الثانوية بالتعليم الأزهرى، وهو "الروض المربع بشرح زاد المستنقع" للعلامـــة منصـــور الـــبهوتى الشهير بالبهوتى المصرى، أحد متأخرى المذهب الحنبلى، والكـــتاب شرح على متن كتاب صاحب "مختصر المقنع" الذى وضعه الإمام شرف الدين موســـى الحجاوى مفتى الحنابلة بدمشق، والمتن وضع منذ خمسة قرون، والشرح منذ ما يقارب أربعة قرون، انظر ص ١٠٩ إلى ص ١١٦، م. س. ذ.

(٢٠) انظـــر فـــى ذلـــك على سبيل المثال الفقه السنى المصرى عبد المتعال الصعيدى، الحـــرية الدينـــية فـــى الإسلام، الناشر دار المعارف القاهرة، ٢٠٠١، وحرية الفكر فى الإسلام، الناشر دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠١.

١- المبادرة بالدعوة إلى مجلس للحوار (الإسلامى - الإسلامى) يتجاوز التحيزات المذهبية، ويحاول أن يدير حوارات حول القضايا الأساسية، ويتشكل من عناصر إصلاحية سواء من رجال الفقه، وبعض المثقفين من ذوى الاهتمامات بتطور الفكر الدينى من عدد رئيسى من البلدان العربية، والإسلامية. ولا يقتصر هذا المجلس على قائمة أعمال إسلامية - إسلامية فقط، وإنما يشتمل على قضايا الحوار الدينى - الدينى، والمذهبى مع المسيحية الشرقية والآسيوية على اختلاف كنائسها ومذاهبها والأديان الوضعية، على وجه العموم.

٢- تشكيل مجلس عالمى للشئون الدينية، من بين عناصر إصلاحية من بين رجال الفقه والدعوة الإسلاميين، والمسيحيين يكون من مهامه مناقشة القضايا الخاصة بالمواطنة، والعلاقات الدينية التى تدور حول الحياة المشتركة داخل كل المجتمعات الإسلامية، ويبلور رؤى وقواسم مشتركة ذات اتجاهات تجديدية وإصلاحية، تخاطب مجتمعاتها، بل وتمد جسور الحوار مع الكنائس الكبرى والأديان المختلفة فى عالمنا. إن الحوار وآلياته يرمى إلى بلورة قيم كونية مشتركة، تؤسس على احترام العقائد والأديان والحريات الدينية لأتباع الديانات على اختلافها، ولإشاعة القيم الاخلاقية الكونية الجديدة(٢١).

٣- المبادرة بإصدار مجموعة من البيانات تناقش على أوسع نطاق فى الدوائر الإسلامية، ترمى إلى بدء حوار تاريخى مع المؤسسات الدينية الغربية والآسيوية والأفريقية والأمريكية اللاتينية، فضلاً عن إطلاق بيانات جديدة حول إصلاح أوضاع المرأة فى كثير من البلدان العربية والإسلامية، التى لا تزال تفرض سياجات على دورها كفاعل اجتماعى وسياسى مساوٍ للرجل تماماً.

ليس هذا فحسب، بل وبيانات حول الإسلام والمواطنة والحريات الدينية، والإسلام والديمقراطية، ونظم التمثيل البرلمانى، وحقوق الإنسان.

---

(٢١) انظر فى ذلك مؤلفنا "اليوتوبيا والجحيم، قضايا الحداثة والعولمة فى مصر" الناشر المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، من ص ٢٠٧ إلى ص ٢٢٢، القاهرة ٢٠٠١. وانظر أيضا مؤلف محمد الطالبى: الإسلام حرية وحوار من ص٥١ إلى ص ٥٦، الناشر دار النهار اللبنانية، الطبعة الأولى بيروت ١٩٩٩.

٤- إصــدار مجلــة شهرية - ذات طابع شبه أكاديمى - تدير الحــوار بيــن الأديان والثقافات تصدر بلغات عديدة، تحاول عبر أعمال التقالــيد والمعايير الأكاديمية، والبحثية، أن تكون منبراً لحوارات أوسع نطاقاً بين العالم العربى، والإسلامى، والثقافات الأخرى.

٥- إنشاء موقع على الشبكة الدولية للمعلومات (الإنترنت) لإدارة الحوارات، وإصدار البيانات باسم المجلس الإسلامى الإصلاحى الجديد.

تــبدو المقــترحات السابقة، وكأنها عامة، وتعتمد على مبادرات رســمية - تبدو مصاعبها واضحة للمراقب للشئون العربية والإسلامية لكنــنى أطــرحها فى إطار منظمة تطوعية من مراكز أو جمعيات أهلية مســتقلة تــنهض بالأدوار السابقة، ولا يعنى ذلك أنها ستكون بديلاً عن المــبادرات الحكومــية، أو تتنافس معها. إن تأسيس مراكز أو جمعيات أهلــية تطوعــية، لأداء الاقــتراحات السابقة يعنى أنها تخاطب المجتمع المدنــى العولمى - الذى يتشكل بوتائر سريعة - ويلعب دوراً هاماً فى تحديد عمليات التغيير فى عالمنا، ولاسيما فى المجالات الدينية والحوارية والثقافية.

الفصل الرابع

الدين والحوار

في الفضاء المتوسطى(*)

(*) قــدم هــذا الــنص باللغة الإنجليزية فى الــ IV Foro Fromentor palma de Mallorca ١-٢ نوفمبر ٢٠٠٢، وسينشر بالإنجليزية والفرنسية والأسبانية ضمن الكتاب التوثــيقى لأعمــال الدورة IV الذى يصدر عن المنتدى الأسبانى الذائع الصيت فى خلال عام ٢٠٠٣.



من الموضوعات الحيوية التي تهم العلاقات بين دول وشعوب الفضاء المتوسطى الذى يحمل تاريخاً متميزاً من التفاعلات والتبادلات الثقافية، وهو الحوار والتنمية " Dialogue and development "، خاصة فى هذه اللحظة التاريخية المشحونة بالتوتر والخوف والذعر من الإرهاب ذى الوجه الدينى، ومن خلال العنف والكراهية بديلاً عن الحوار، واتساع الفجوة بين الدول الأكثر حداثة شمال المتوسط، وازدياد الفقر، وتدهور مستويات التعليم، والمعرفة، والتقنية، والخوف من المستقبل فى جنوبه.

ثمة سؤال محورى طرحته عمليات عولمة الحركة الإسلامية: هل الدين عائق للسلام والحوار فى المتوسط؟ إن السؤال يبدو ملحاً فى أعقاب العمليات الإرهابية ضد رموز القوة فى الولايات المتحدة فى ١١ سبتمبر ٢٠٠١، والتى طالت أبرياء ومست أعماق الضمير الإنسانى بألم عميق، خاصة بعد أن استخدم قادة تنظيم القاعدة الدين الإسلامى فى التبرير وإضفاء الشرعية عليها؟

إننا نعيش لحظة صعبة وحرجة فى تطور كوكبنا، حيث تتزايد مشاعر التعصب والخوف والكراهية، والعنصرية، وسوء الفهم المتبادل بين الثقافات والأديان عموماً، وبينهم وبين الإسلام وثقافاته وشعوبه ولاسيما العربية.

إن الإسلام بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١، يبدو فى حالة حصار سياسى وإعلامى ويتم الخلط بينه وبين الجماعات الإسلامية الراديكالية من خلال مجموعة من الصور المبسطة والمختزلة والمشوهة.

إذا تجاوزنا خطاب المجاملات، ولغة الدفاع العقيدى dogmatic والأيديولوجى، التى باتت غالبة كسمة لخطابات دينية وسياسية عديدة تنتج فى مصر، وخارجها. فإنه سوف يمكن الإجابة بنعم هناك توظيف سياسى للدين من بعض السلطات السياسية والدينية والجماعات الراديكالية مما شكل عائقاً للحوار والسلام فى الفضاء المتوسطى، وفى مناطق أخرى

من العالم، وقبل أحداث نيويورك وواشنطن وجربه، وبالى، وومومباسا وغيرها، وذلك لأسباب عديدة أود تناول بعضها فيما يلى :

أولاً: التوظيف السياسى للأديان فى العلاقات الدولية ثم العولمية.

ثانياً: استخدام الدين كعائق للحوار فى المتوسط .

ثالثاً: بعض الأمثلة الإيجابية لدور الدين فى تفعيل الحوار بين الثقافات.

رابعاً: ما العمل؟

أولاً: التوظيف السياسى للأديان فى العلاقات الدولية، والعولمية:

أود أن أشير إلى أدوار لعبها الدين فى أعقاب نهاية القطبية الثنائية فيما يلى:

١- فى عالم ما بعد الحرب الباردة تزايد دور الدين وحضوره فى الصراعات الدولية، والداخلية، حيث أدى تفكك الاتحاد السوفيتى ودول الكتلة الشيوعية إلى بروز أسئلة الهوية لدول جديدة، وأسئلة المعنى للنظام العالمى تحت التشكيل[١]. وفى المجتمعات المنقسمة كانت ولا تزال أسئلة الهوية المعقدة تتداخل مع استدعاء الثقافة ومعها الدين كاستراتيجية فى بناء الهوية لدول وجماعات قومية وعرقية ودينية. قامت نخب سياسية وثقافية وعرقية بتوظيف الدين والتراث الدينى - الثقافى فى تحديد "النحن" إزاء "الآخرين" وأدى ذلك إلى تزايد أدوار ونفوذ المؤسسات الدينية وقياداتها فى العلاقات الدولية ونزاعاتها، وزاد وزن هذه المؤسسات والقيادات فى هياكل القوة الداخلية. فى عقد التسعينيات حدث انفجار هائل للهويات ونزاعات حولها فى إطار تحولات مابعد حديثة وكونية، وكان الدين أبرز أدوات إعادة صياغة وتحديد هذه الهويات. وتم إنتاج وإعادة إنتاج أنماط من العنف الرمزى الدينى والثقافى من أجل تعزيز وتأكيد هوية إزاء هويات أخرى داخل الدولة القومية المأزومة، أو فى إطارات إقليمية أوسع حيث استخدمت النخب السياسية والدينية، الدين

---

(١) انظر فى ذلك نبيل عبد الفتاح (الوجه والقناع، الحركة الإسلامية والعنف والتطبيع" من ص ٢٧ إلى ص ٥٧، الناشر: دار سيشات للدراسات والنشر الطبعة الأولى: القاهرة ١٩٩٥.

والمذهب والثقافة الدينية فى إعادة بناء الذاكرة وترميمها بعد تفكك الكيانات الكبرى.

٢- وازدادت حدة سوء استخدام الدين فى النزاعات الدولية بديلاً عن الدور السابق للأيديولوجية فى صياغة التحالفات الدولية والأصدقاء والأعداء فى الحرب الباردة. ومن أبرز هذه الأمثلة الصراع فى البوسنة، وكوسوفو، والشيشان والحرب ضد طالبان والقاعدة فى أفغانستان... الخ. إن خطورة توظيف الدين فى النزاعات الدولية تتمثل فى إضفاء القداسة على الصراعات حول المصالح وبين الثقافات. ساهمت أيضاً زعامات سياسية - فى عديد من دول العالم - فى سوء استخدام الدين فى إضفاء الشرعية على مواقفها السياسية، وفى تبرير قرارات الحروب، وفى خطابات العداء والعنف الرمزى. فى الشرق الأوسط كان توظيف الدين واسعاً فى الصراع العربى - الإسرائيلى من أطراف الصراع كافة، فى التعبئة والتبرير فى الخطابين السياسى والإعلامى وفى تغذية مشاعر العداء[٢] المتبادل بين الأطراف، وللتغطية على الأبعاد القومية والسياسية للصراع، لصالح التكييف الدينى له، وكمفعل للنزعة الاستشهادية من بعض الجماعات الإسلامية كحماس، والجهاد الإسلامى الفلسطينى، ثم وظف تنظيم القاعدة القضية الفلسطينية فى خطابه السياسى الدينى. واستخدم الدين فى النزاعات الداخلية سواء كسبب للنزاعات أو تبرير لها، أو فى بناء الهويات المتنازعة فى المجتمعات الشرق أوسطية الممزقة على أسس مذهبية، وعرقية، على سبيل المثال فى لبنان، والعراق، والسودان، والجزائر. وظفت النخب السياسية والمعارضة الدين فى الصراعات الداخلية، وفى التلاعب بمسألة الهوية، ومثالها لبنان ومصر والسودان، والعراق، وتركيا.

٣- الدين شكل عامل تمايز ثقافى من بعض الأقليات العربية والإسلامية داخل المجتمعات الأوروبية على المستوى الرمزى والقيمى إزاء النظام الثقافى والقيمى الأوروبى العلمانى. إن صناعة الكراهية أصبحت تعتمد على التلاعب السلبى بالدين وسوء استخدام القيم الدينية،

---

(٢) انظر فى ذلك: نبيل عبد الفتاح: الوجه والقناع من ص ٩٩ إلى ص١٣٥، والمراجع المشار إليها هناك، المرجع السابق الذكر.

والتأويلات المحافظة والسلبية للنصوص الدينية إزاء الآخرين، وكأقنعة لإخفاء صراعات المصالح والأعراف والثقافات بين الدول والجماعات القومية. إن الصراع بالثقافة والدين كأدوات رمزية يشكل أبرز علامات التحول نحو الكوكبية، وبعيداً عن تناقضات انهيارات ما بعد الحرب الباردة. حيث تزايد تداخل الدين مع القومية، والطائفية فى إنتاج النزاعات وتحويلها عن مصادرها الأساسية، حيث أصبح كل تحديد " للنحن الدينية" -فى بعض السياقات والنزاعات- يمثل عنفاً لغوياً وأيديولوجياً إزاء "الآخرين" الذين ينتمون لدين أو مذهب آخر، وفى لعب دور الحشد الداخلى لأبناء دين ضد أبناء الأديان الأخرى والتحريض عليهم. ولعب الدين أيضاً دور مولد الدعم السياسى والمالى الدولى من أبناء ذات الدين، ومثال ذلك طالبان والأممية الإسلامية الراديكالية المتشددة.

ثانياً: استخدام الدين كعائق للحوار فى المتوسط :

إن الأديان السماوية – الإسلام والمسيحية واليهودية – فى الفضاء المتوسطى تحتوى على إنساق للعقائد والقيم تدعو إلى العدالة والتسامح والخير والحب والحرية والحوار ونبذ العنف والسلام .. الخ، مثلها فى ذلك مثل البوذية والكونفوشيوسية. من ناحية أخرى، لم تؤد هذه القيم الرفيعة للأديان فى المتوسط إلى الحوار والسلام والفهم المتبادل بين الشعوب، لأنها استخدمت على نحو مكثف فى الصراعات السياسية داخل بلدان ومجتمعات جنوب المتوسط، وفى النزاعات الرمزية بين شمال المتوسط وجنوبه، وفى تبرير بعض النزعات العدوانية، وبين المذاهب داخل كل دين وبعضها بعضاً. إن استخدام صفوات سياسية وسلطات دينية رسمية ومعارضة للأديان شكل فى أحيان عديدة عائقاً إزاء الحوار والسلام فى المتوسط للأسباب التالية:

١- شهد الفضاء المتوسطى استخدامات مكثفة للدين وتفسيرات وتأويلات رسمية – ومعارضة – له فى السياسات الداخلية لبعض الدول والحكومات فى جنوب المتوسط، وذلك لأداء الوظائف التالية:

أ- كمصدر رئيسى للشرعية السياسية للحكام والقادة بعد الاستقلال عن الاستعمار الغربى ومن أبرز الأمثلة، مصر والجزائر والمغرب، وليبيا .. إلخ.

ب- أداة للتعبئة السياسية والاجتماعية والتأييد، وتبرير الخطاب السياسي، حيث استخدم لتبرير التوجه الاشتراكى فى الستينيات فى العالم العربى، على سبيل المثال، حيث قيل من الصفوات الحاكمة -والمؤسسات والسلطات الدينية الرسمية- أنه لا يتعارض مع الإسلام والشريعة.

ج- تم توظيف المسيحية عموماً، والأرثوذكسية خصوصاً فى أكثر من بلد كمصدر لإضفاء الشرعية الدينية على أيديولوجيا النظام "الاشتراكية" ثم استخدم الدين لتبرير سياسات الباب المفتوح والخصخصة والإصلاح الاقتصادى فى عقود السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات، أى فى تبرير السياسات الاقتصادية والخارجية ونقيضها.

٢- وظف الإسلام من قبل جماعات المعارضة الإسلامية الراديكالية والمؤسسات الرسمية فى حروب الفتاوى والتفسيرات الداخلية، والعربية - العربية أثناء الحرب العراقية الإيرانية، حيث استخدم طرفا الحرب المؤسسة الدينية السنية، والشيعية فى تبرير موقفهما السياسى، واستناده على المشروعية الإسلامية. إن حروب الفتاوى الدينية الإسلامية تمثل أحد أبرز سمات الأدوار السياسية للإسلام والأديان عموماً فى جنوب المتوسط، ونجد ذلك فى حرب الخليج الثانية، فى أوائل عقد التسعينات وفى أعقاب عمليات ١١ سبتمبر ٢٠٠١ الإرهابية.

٣- شكل الإسلام أحد مكونات السياسة الخارجية لبعض الدول، وكأداة من أدوات السياسة الخارجية مثل إيران وباكستان والسعودية، وبعض دول الخليج، ومصر، ودول منظمة المؤتمر الإسلامى. وتم توظيف الدين من الجماعات الإسلامية عابرة القومية كجماعة الإخوان المسلمين، وبعض المنظمات الأهلية المسيحية واليهودية، وبعضها فاعل دولى جديد كجماعة Saint Egidio الإيطالية، وفى السياسة الخارجية للفاتيكان، وفى سياسات مجلس الكنائس العالمى، أثناء الحرب الباردة، وفى إطار عمليات التحول الكونى المستمرة.

٤- استخدم الإسلام والمسيحية من قبل الولايات المتحدة وبعض الدول الأوروبية أثناء الحرب الباردة فى المنطقة ضد الشيوعية وهو من أبرز الأمثلة والأدوار التى لعبها مجلس الكنائس العالمى آنذاك، كما أشرنا آنفاً.

٥- إن الاستخدام السياسى للدين فى السياسة الداخلية والخارجية من قبل الحكومات، يجعلها تستخدمه فى إدارتها للأزمات الإقليمية، والدولية، وهذا يؤدى إلى خلق تعبئة دينية، وتحويل الأزمات والمشاكل السياسية إلى نزاعات دينية حتى يسهل على الصفوات الحاكمة حشد التأييد الداخلى وراء قراراتها ومواقفها السياسية أو للتغطية على مشاكل داخلية متفجرة هذا التوظيف السياسى للدين يؤدى إلى تلاعب المعارضة الإسلامية به فى نزاعاتها مع الدولة، من خلال المزايدات الدينية على مواقفها إزاء أساليب تعاملها مع الأزمات الإقليمية والدولية، وذلك لتعبئة مؤيديها وبعض الشرائح واتجاهات الرأى العام مع آرائها، ولتجد فرصة لإبراز مواقفها فى المجال العام المحاصر. إن المزايدات الدينية المتشددة والمتطرفة تؤدى إلى تزايد سوء الفهم، والنزعات العدائية بين الأديان وبين بعضها البعض.

٦- تستخدم بعض السلطات الدينية الإسلامية والمسيحية واليهودية - فى المتوسط - تأويلاتها وآراءها المذهبية إزاء بعضها البعض لإعادة إنتاج الحدود بين الأديان والمذاهب. وهى استراتيجية ترمى لتحقيق أهداف عديدة منها: إعادة إنتاج المؤسسة لذاتها، ولهياكل القوة داخلها، وتعبئة أتباعها، وذلك من خلال إعادة إنتاج المفاهيم والصور العقائدية والتفسيرية واللاهوتية إزاء الدين الآخر. وهى لعبة قديمة شهدها تاريخ وسوسيولوجيا الأديان، ترمى إلى التلاعب بميزان الخوف والكراهية المتبادلة لتكريس سلطات، وقادة، وزعامات. هذه الاستراتيجية تؤدى إلى نزعة استبعادية تجاه الأديان الأخرى، وإلى نمط من العنف الرمزى والدينى تشيعه بعض مؤسسات التعليم الدينى، والخطابات الدينية، وهو الأمر الذى يؤثر على أجهزة الإعلام التى تعيد بث صور سلبية وهو ما يظهر بشكل خاص فيما تم الترويج له من صور مشوهة عن الدين الإسلامى بربطه بأنماط السلوك السياسى العنيف للجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية كالقاعدة أو المتزمتة والمتخلفة كطالبان، أو بعض الأفكار، والأنماط السلوكية والقيمية الشائعة بين بعض الفئات الاجتماعية والمسلمة فى إقليم النفط وشبه الجزيرة العربية، حول المرأة، أو الأقليات الدينية، أو إزاء الأغيار عموماً، وقد ازداد هذا التوظيف الإعلامى المكثف بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١ بشكل خاص.

٧- إن أديان المتوسط لا تزال تنظر لبعضها البعض من منظور تفسيرات كل دين للآخر، فى ظل خطاب استبعادى - إقصائى - يعتمد على المعايير العقائدية والمفاضلات بين كل دين، وآخر ، مما يؤدى إلى مصادمات عقائدية ورمزية، تحرض على الحروب الفكرية والعقائدية، وهذا يتنافى وقد يتناقض بطبيعة الحال مع الحوار من الأصل.

٨- إن غالبية المؤسسات الدينية الرسمية - واللارسمية - الإسلامية والمسيحية، وبعض رجال الدين لديهم خطابان حول الأديان الأخرى.

الأول: الخطاب التمجيدى والمذهبى الموجه لأتباع دينهم، والذى يعتمد على إبراز المزايا الإلهية والروحية والعقائدية لدينهم عن الأديان الأخرى. على حين يقدم الدين الآخر - الضد - محملاً بالسلبيات والانتقادات. داخل هذا الخطاب حول الأديان الأخرى وتوجد خطابات أخرى تتأسس على بعض المقولات، والأفكار الفلكلورية والشعبية حول عقائد الدين الآخر، والمؤمنين به، حيث يقدمون على نحو مبتسر ومختزل ومشوش، وكاريكاتورى، وأحياناً على نحو عنصرى، ولاسيما فى الأزمات كما حدث مع الإسلام قبل ١١ سبتمبر ٢٠٠١ وما بعده. هناك أمثلة كثيرة على ذلك آخرها حادثة القس "جيرى فالويل" الذى اعتبر الرسول محمد - صلى الله عليه وسلم - إرهابياً. وهذا لا يعنى أنه لا يوجد على الجانب الإسلامى من يقوم ببعض هذه الأعمال السلبية.

إن هذا النمط من استراتيجية الإنتاج اللاهوتى والفقهى حول الأديان الأخرى يهدف إلى تحقيق عدة أغراض منها:

أ- إثبات صوابية وأفضلية كل دين عن الأديان الأخرى وأنه الدين الصحيح.

ب- احتواء رجال الدين، والأكليروس عموما أتباع دينهم ومذهبهم والسيطرة الروحية والرمزية عليهم لمنعهم من التحرر والخروج من سلطة تفسيرات قادة المؤسسة اللاهوتية والفقهية حول الأديان الأخرى.

الثانى: خطاب المجاملات واللغة الحيادية والموجه للأديان الأخرى فى المؤتمرات، أو فى إطار العلاقات العامة الدولية بين المذاهب الدينية، ويركز على شعارات عامة كأكلشيهات التسامح، والحوار،

والانفتاح، واحترام الآخر والمساواة ... إلخ، تلك القيم التى تحولت لدى بعضهم إلى مجرد لغة خشبية!

٩- إن الأكلشيهات المختزلة والمبسطة والصور النمطية عن الإسلام التى تنتجها بعض أجهزة الإعلام الغربية، والأمريكية تحديداً تصنع صور العالم وتؤثر فى سياساته إنها استراتيجية تنطوى على عنصرية وتحريف، وتؤدى إلى تعبئة على أساس دينى. وهو ما يؤدى فى المقابل فى العالم الإسلامى إلى تنشيط وتحريك أكلشيهات مبسطة ونمطية ولا تاريخية عن المسيحية واليهودية والغرب الاستعمارى. المشكلة أن هذا النمط من الصور النمطية المستهلكة يشير إلى أديان تبدو جامدة وإلى فكر دينى ذى جوهر ثابت. وهى نظرة لا تاريخية تعيد إنتاج الاستبعاد والإقصاء والكراهية وعدم الاعتراف بالآخرين.

١٠- إن قيام بعض الدول الغربية بتحويل الدين - والإسلام تحديداً - إلى أداة فى النزاعات والحروب، ليس وليد ١١ سبتمبر ٢٠٠١، ولا بن لادن، والجماعة الإسلامية فى مصر، ولا مجموعات إرهابية تستخدم الإسلام تبريراً لعملياتها فقط ، إنما أيضا يرجع إلى الدور الذى لعبته الولايات المتحدة فى توظيف الإسلام وبعض دوله وجماعاته، أثناء الحرب الباردة، بدءاً من عقد الستينيات، من خلال الحلف الإسلامى مع السعودية ضد الشيوعية والناصرية والبعثية. وفى دعم المجاهدين الأفغان ضد الاحتلال السوفيتى، والحوار مع الجماعات الإسلامية الراديكالية فى مصر وغيرها من البلدان العربية. بل وفى موافقة بعض الدول الغربية على أن تكون لندن، ونيويورك، ودول أوروبية عديدة ملاذاً آمناً لقادة وأعضاء منظمات إرهابية. بينما طلقات الرصاص، وتكفير المثقفين الإسلاميين من الإصلاحيين والليبراليين والعلمانيين تدوى فى شوارع القاهرة، والجزائر ووهران،... إلخ.

١١- إن تزايد الاتجاهات العنصرية المعادية للعرب والمسلمين فى أوروبا، ساهم فى إنماء الاتجاهات الدينية المتعصبة داخل الجاليات العربية والإسلامية، ولاسيما الأجيال الثانية والثالثة للهجرة. وهذا الأمر سهل على القاعدة والجماعات الإسلامية خصوصاً والجماعات المتطرفة عموماً تجنيد كوادر من الأجيال الجديدة فى صفوفها، وفى التعبئة

الأيديولوجية الشمولية -التوتاليتارية- على أساس عقيدى، وهو ما ظهر جلياً قبل ١١ سبتمبر وبعده.

١٢- إن تحول الدين الإسلامى إلى قناع يختفى وراءه ، جال السياسة، والمصالح وإنتاج الفجوات مع الشعوب والأديان الأخر ، فى شمال المتوسط أو جنوبه يعود إلى اختلاف مستويات التطور الاجتماعى - السياسى - الثقافى، وأنماط الدولة فى شمال المتوسط، وجنوبه. إننا إزاء دولة تتحول إلى ما بعد قومية فى شمال المتوسط، ودولة ما دون القومية، أو قومية فى طور التشكل فى الجنوب على أقصى تقدير. ونقصد بذلك أن الدولة جاءت - باستثناء مصر ، والبعض كبرنارد لويس وتحسين بشير يضع المغرب والدولة المخزنية معها كاستثناء - كإحدى أشكال ما بعد الاستعمار الأوروبى، وكشكل تم غرسه بعد الاستقلال(٣). وضع الدولة فى مجتمعات جنوب المتوسط، هو وضع مجتمعات لا تزال الدولة القومية فيها فى مرحلة التشكل، وحيث تعانى الدولة من عدة إشكاليات:

أ- مجتمعات تفتقر إلى الوحدة القومية، ومن مشكلات بناء الدولة- الأمة، الاندماج القومى.

ب- إنها مجتمعات مفتتة fragmented بين أعراق وقوميات وأديان ولغات، تتنازع فيما بينها، ولم تبلور تراضياً عاماً داخلها ولو عند الحد الأدنى من القيم السياسية الأساسية.

جـ- إن الدولة والنخب السياسية الحاكمة شهدت تذبذباً شديداً بين اتجاهات أيديولوجية مختلفة، كالاشتراكية والليبرالية، وكلها تم تهجينها بالقيم والشعارات الإسلامية واستخدمت نخب ما بعد الاستقلال القهر وعنف جهاز الدولة وبعض التفسيرات للإسلام فى بناء التكامل الداخلى عبر استراتيجية بوتقة الصهر بالقوة والقمع الرمزى.

---

(٣) انظر فى ذلك خطابينا أمام المؤتمر السنوى لجمعية سانت ايجيديو الإيطالية، روما، أكتوبر، ١٩٩٧، ومؤتمر الأمن والتعاون الأوروبى، أوسلو - النرويج، يونيو ١٩٩٧، أعمال لجنة الخبراء، وانظر مؤلفنا، "النص والرصاص: الإسلام السياسى والأقباط وأزمات الدولة الحديثة فى مصر" من ص ٢٩٣ إلى ص ٣٣١، الناشر دار النهار بيروت ١٩٩٨.

١٣- أدت المعرفة المبتسرة لبعض رجال السياسة، والدين بتاريخ التطور السياسى والثقافى والدينى لدول ومجتمعات شمال المتوسط، إلى تغليب الأفكار الدينية، والفلكلورية عن الغرب، الأمر الذى يساهم فى وضع العقبات أمام الحوار والتفاهم والسلام(٤).

١٤- تعانى الدول العربية من نقص فى تقاليد ومؤسسات الحوار بين الأديان، وباستثناء بعض البلدان مثل لبنان، ومصر، التى لا تزال العمليات الحوارية فيها، فى بداياتها ومحدودة وعلى استحياء شديد. وأبرز الأمثلة فى هذا الصدد، لجن الحوار بين الأديان فى الأزهر الشريف، والهيئة القبطية الإنجيلية Coptic Evangical Orgnlisiton for Social Services (CEOSS)، وأسقفية الشباب Bishopric of Youth ، والمركز القبطى للدراسات الاجتماعية Coptic Center for Social Researches، واللجنة المصرية للعدالة والسلام.

١٥- أدى إخفاق عملية السلام ، وعدم تطبيق اتفاق أوسلو ، وما بعده وقرارات الشرعية الدولية إلى تزايد العنف وعمليات قتل المدنيين الأبرياء على طرفى النزاع الفلسطينى- الإسرائيلى، ومن ثم إلى تزايد عمليات توظيف الدين من أطراف الصراع. أدت عمليات العنف إلى تشجيع الجماعات الدينية المتطرفة على الجانبين وإلى إبراز الدعاوى الدينية العنصرية، وذلك لتعبئة جماهيرها دينيا وسياسياً .

إن توظيف بعض الحكومات ، والجماعات الإسلامية المعارضة، والمؤسسات الدينية، ورجال الدين، وبعض المعارضات فى الشرق الأوسط للدين أدى إلى تحويله إلى أداة للتعبئة والتحريض السياسى، وأحيانا لبث الكراهية مما أدى إلى العنف بديلا عن التسامح والحوار فى إطار الانصياع إلى الشرعية الدولية وقراراتها من قبل إسرائيل.

ثالثا: بعض الأمثلة الإيجابية لدور الدين فى تفعيل الحوار بين الثقافات:

١- الأديان يمكن أن تكون جسرا للحوار ، والتسامح ، والحياة المشتركة – بين أبناء الأديان على اختلافها – لأنها حاملة لمساحات من القيم الإنسانية المشتركة. ولذلك فإن الأمر يتطلب ضرورة فهم أتباع كل

---

(٤) انظر فى ذلك مؤلفنا "اليوتوبيا والجحيم قضايا الحداثة والعولمة فى مصر" من ص ٢٠٧ إلى ص ٢٢٢ الناشر المركز القبطى للدراسات الاجتماعية القاهرة ٢٠٠١.

دين للآخر من خلال نظرة هذا الدين لعقائده وقيمه حتى نقلل فجوات سوء الفهم والإدراكات السلبية، والأكلشيهات السلبية، وخاصة حول الإسلام والعرب والمسلمين، وعدم التمييز بينهم وبين الجماعات السياسية الإسلامية الإرهابية.

٢- الدين لازال يلعب بعض الأدوار الإيجابية من خلال المؤسسات الدينية فى مجال الإغاثة الدولية ، وفى مواقع النزاعات ، وهناك جماعات Ngo's دينية لعبت دورا فى محاولة حل بعض المنازعات الدولية ومثالها جماعة سانت ايجيديو St-Egidio الإيطالية التى تمثل مثالا جديدا لدور الـ Ngo's كفاعل فى العلاقات الدولية والعولمية، حيث ساهمت بدور مؤثر فى حل النزاعات فى موزمبيق، وجواتيمالا وحاولت ذلك فى الجزائر ، وكوسوفو ولم تحقق نجاحاً فضلا عن أعمالها الأخرى فى المجال الإنسانى فى ألبانيا وبين المهاجرين فى إيطاليا. أن الأديان على قيم إنسانية مشتركة كاحترام الحياة، والتسامح ، والمساواة والعدالة ، واحترام الحقيقة ، والتضامن ، إلا أن هناك تراثاً تاريخياً من بعض التأويلات الدينية واللاهوتية التقليدية والمحافظة والمتزمتة تشكل فى بعض الثقافات الدينية عائقا فى مجال النظرة للآخر الدينى، والعلمانى. ومدخلنا إلى حياة كوكبية جديدة تحترم حقوق الإنسان والتعددية الثقافية ، يبدأ بالبحث عن الثقافة والحياة المشتركة داخل كافة المجتمعات وفيما بين بعضها البعض. هنا يتعين علينا أن نبحث عن آليات للعمل المشترك.

رابعا: ما العمل ؟

أشير هنا إلى صعوبة إيجاد حلول سريعة، إنما يمكن على المستويين المتوسط والبعيد اتخاذ بعض الإجراءات منها :

١- إجراءات بناء الثقة بين الأديان المختلفة :

١- على الجمعيات غير الحكومية العاملة فى الحقل الدينى الدعوة إلى ميثاق أخلاقى كونى تلتزم به فى أداء أنشطتها يقوم على المشترك القيمى الإنسانى، وتحترم عقائد بعضها البعض.

٢- ضرورة احترام أديان وعقائد المجموعات المتميزة والصغيرة .

٣- السعى لكى تصدر الأمم المتحدة بياناً للتسامح التاريخى بين ممثلى الأديان المختلفة يتضمن اعترافها ببعضها البعض ، والتزامها بالقيم الإنسانية المشتركة.

٤- الدعوة لتشكيل منتدى دولى- غير حكومى- للحوار بين الأديان حول القيم والأخلاقيات المشتركة بين الأديان والثقافات .

٥- مطالبة الأمم المتحدة والدول الأعضاء بتدريس مواد خاصة بالأديان والأقليات على اختلافها بموضوعية وإيجابية فى مناهج التعليم المختلفة بالمدارس والجامعات .

٦- وضع ميثاق شرف تلتزم به الحكومات والمؤسسات الدينية ومستخدمو الوسائط الحديثة "الانترنت"، والاعلام السمعى والمرئى والمكتوب، إلى الالتزام بتقديم الصور الصحيحة والإيجابية عن الأديان المختلفة ، وقيمها المشتركة ، وإلى تناول الجوانب التاريخية من خلال التناول العلمى والموضوعى، وبما لا يخل بحرية البحث الأكاديمى، وحريات الرأى والتعبير.

٧- الدعوة إلى مراجعة مناهج التعليم وحذف الصور العدائية إزاء الأديان وبعضها البعض، ويرافق ذلك ورش عمل، وبرامج تدريبية للمعلمين ومديرى المدارس والعاملين فى حقل التربية والتعليم ، وهذا لا يعنى تشويه الوقائع التاريخية، أو إعادة كتابة تاريخ مختلف عما حدث من صراعات حول الأديان وبها وعليها لإخفاء المصالح السياسية والاقتصادية والمذهبية والعرقية والقومية.

٨- إنشاء معهد متوسطى للأديان المقارنة على أسس ثقافية وسوسيولوجية مع استخدام المناهج التحليلية الحديثة والمعاصرة.

٩- تشجيع المؤسسات الدينية الرسمية الكبرى على التحاور لصياغة بيان يسمى بيان "التعايش الدينى المشترك" ونبذ النزاعات الدينية والطائفية بين أبناء الأديان المختلفة .

٢- نظام للإنذار المبكر (٥):

اقترح الرئيس الألمانى السابق هيرتزوج فى مبادرته للحوار بين العالم الإسلامى والغرب إنشاء نظام للإنذار المبكر إزاء أى حملة ضد الثقافات ، وبناء على هذا الاقتراح الذى سبق لنا طرحه أيضاً فى أكثر من مؤتمر دولى ولاسيما فى الإطار الأوروبى فإنه يمكن إنشاء نظام

---

(٥) انظر خطابنا أمام مؤتمر الأمن والتعاون الأوروبى، أوسلو - النرويج، يونيو ١٩٩٧، أعمال لجنة الخبراء. وفى هذا الإطار تبنت الجمعية العامة للأمم المتحدة، الاقتراحات المتعددة لإنشاء نظام للإنذار المبكر، فى قرارها رقم ١٢٥/٤٧ حيث نص القرار على إجراءات الإنذار المبكر، وذلك لتحقيق أهداف من بينها منع تصاعد التوترات العرقية أو الأثنية أو الدينية ، وتحولها إلى منازعات وتجدر الإشارة إلى نوعين من الأحكام التى وضعتها الأمم المتحدة لآليات الإنذار المبكر فى سياق حماية الأقليات. المفوض السامى لحقوق الإنسان الذى عهد إليه بالمهمة المحددة المتمثلة فى منع استمرار انتهاكات حقوق الإنسان فى سائر أنحاء العالم. وتحقيقا لهذه الغاية يقوم المفوض السامى بدور الوسيط فى الحالات التى يمكن أن تتصاعد وتتحول إلى منازعات، وذلك عن طرق اتخاذ إجراءات مع الحكومات - على المستوى الدبلوماسي - أو عن طريق تشجيع الحوار فيما بين الأطراف المعنية، من أجل الوصول إلى نتائج إيجابية من جهة حقوق الأقليات.

لجنة القضاء على التمييز العنصرى التى أنشأت آلية للإنذار المبكر لاسترعاء انتباه أعضاء اللجنة إلى الحالات التى يكون التمييز العنصرى قد وصل فيها إلى مستويات منذرة بالخطر. واعتمدت اللجنة تدابير الإنذار المبكر وإجراءات عاجلة لمنع خرق الاتفاقية وللرد على الانتهاكات بفعالية أكبر. ويمكن أن تشمل الأسباب التى يتوجب معها وضع تدابير الإنذار المبكر الحالات الآتية: عدم وجود سند تشريعى كاف لتعريف جميع أشكال التمييز العنصرى، وعدم كفاية فعالية آليات الإنفاذ، ووجود نمط لتصاعد الكراهية العرقية والعنف أو توجيه التعصب العرقى، أو توالى موجات كبيرة من اللاجئين أو المشردين تنجم عن نمط التمييز العنصرى أو التصدى على أراضى جماعات الأقليات. على المستوى الإقليمى، عهد إلى المفوض السامى المعنى بالأقليات القومية التابع لمنظمة الأمن والتعاون فى أوروبا بالولاية المحددة لإتخاذ تدابير تتعلق بالإنذار المبكر عن المنازعات التى يحتمل أن تنشأ، انظر نص القرار فى صحيفة "وقائع" التى تصدرها الأمم المتحدة، رقم (٨) مايو ١٩٩٨. وسبق أن دعونا إلى هذا الاقتراح فى مؤتمر الأمن والتعاون الأوروبى، كنظام وقائى، هدفه التنبه المبكر لاحتمالات توظيف واستخدام الدين فى إثارة المنازعات فى أوروبا ، انظر أعمال الخبراء، وتوصيات المؤتمر، أوسلو - النرويج، يونيو ١٩٩٧.

للإنذار المبكر إزاء الحملات الدينية والمذهبية والعرقية والقومية فى الصراعات الدولية أو المجتمعية .

ويمكن أن يتشكل ذلك عن طريق :

١- نظم إنذار مبكر إقليمية وقومية تتولى دراسة وتحليل توظيف الأديان فى الصراعات السياسية والثقافية الإقليمية، والنزاعات الداخلية فى دول ومجتمعات الأقاليم المختلفة فى العالم، عن طريق التشجيع على إصدار تقارير بحثية قومية وإقليمية حول الأديان – مثال: تقرير الحالة الدينية فى مصر الذى يصدره مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام بناء على مشروع قدمناه فى النصف الأول من عقد التسعينيات من القرن المنصرم .

٢- العمل على تشكيل لجنة دولية محايدة تعمل على إصدار تقرير عالمى كل سنة عن وضع الأديان والأقليات الدينية فى مختلف أقاليم العالم، ومناطق التوتر الدينى ونزاعاتها وأسبابها ، وتقترح آليات للعمل المشترك بين الأديان والمذاهب فى كوكبنا المشترك.

٣- تشجيع بعض الدول العربية والإسلامية على بناء بعض مؤسسات الحوار الدينى بين الأديان المختلفة داخل بلدانها ، لإرساء تقاليد حوارية، ونقل الخبرات الإقليمية والعالمية إليها.

٤- التشجيع على إنشاء مرصد إعلامى يتابع عمليات التوظيف الإعلامى للدين فى تشويه صور الآخرين ، أو التعبئة والتحريض ضدهم على أساس عنصرى، أو التحقير من شأنهم أو الحط من كرامتهم فرادى أو جماعات .

يمكن أن يكون ذلك جزءا من اهتمامات لجنة مشتركة بين الجماعة الأوروبية، والجامعة العربية – أين هى؟ أين أدوارها؟... إلخ – والمنظمات الدفاعية فى شمال المتوسط وجنوبه.

٥- تكليف جهة بحثية أوروبية- عربية مشتركة ببحث مشاكل نظم التعليم العام والدينى حول تاريخ المتوسط وعلاقاته ، بهدف تصحيح الصور المغلوطة عن الجانبين وثقافاتهما وأديانهما فى ظل احترام تقاليد البحث التاريخى والأكاديمى، وحرياته.

أخيرا ليكن الأمل ، والحوار ، والتسامح والعدالة واحترام كل دين وثقافة للآخر، هو نقطة التفاعل فى الفضاء المتوسطى، حوض الحضارات والثقافات العريقة .

الفصل الخامس

الجماعات الإسلامية الراديكالية وعولمة سياسات الأمن

الجماعات الإسلامية الراديكالية: مسارات العنف ودروبه وأحواله:

المواجهـــات بين الحكومة المصرية، وبين الجماعات الإسلامية الراديكالـــية اتسمت بالعنف الصارم فى عقد التسعينيات، سواء من خلال اســـتراتيجية الموجـــات المتكسرة والمتلاحقة - أى موجات صغيرة من العملـــيات موجـــة ثم تتكسر ثم موجة أخرى، وهكذا ...الخ- ثم موجات طويلـــة يســـتمر بعضها لشهور طوال قد تصل لسنة ويزيد من العمليات المتلاحقة (قتل سياح، وأقباط ، شخصيات عامة أو محاولة ذلك) - إلا أن هـــذه الاســـتراتيجيات فشـــلت فى تحقيق غايتها السياسية النهائية ومعها الأسلمة من أعلى عبر اغتيال رموز بارزين فى السلطة ، ثم يعقب ذلك اضطراب فى جهاز الدولة ، وبما يؤدى إلى ثورة شعبية ثم استيلاء على الحكم ، أو اضطرابات تؤدى إلى هذا الهدف. وهى تصورات سياسية لم تتحقق. إن عمليات العنف بمختلف أنماطه وأهدافه المقررة لم تتحقق منذ بدايات الموجة الراديكالية من الجماعات الإسلامية السياسية وهو الوثوب إلى السلطة، وتأسيس الدولة الإسلامية. ويمكننا فى ضوء تحليل تفصيلى سابق لأكثر من ثلاثة عقود أن نرصد فى هذا الإطار المؤشرات التالية:

حصاد المواجهات :

١- عقـــدان ونصـــف عقـــد ويزيدا قليلا، منذ السبعينيات حتى التسعينيات - ثم تُداخل عناصر من جماعة الجهاد بقيادة أيمن الظواهرى فـــى عملـــية تشـــكيل تنظيم القاعدة - يمثلان عالم الأصولية الإسلامية الراديكالـــية ، بلا نزاع ، حيث بدأت ملامح جديدة للجماعات المصرية على وجه التحديد وبروز بدايات تشير الى تغير فى النزعة الوسطية التى ميزتها، واستراتيجياتها المعهودة فى الدعوة طويلة المدى لإعداد الأوساط الاجتماعـــية لقبول الخيار الإسلامى من خلال إعادة تشكيلها عبر تحكيم أنساق الرموز والمعايير والقيم الإسلامية. شارك فى ذلك جماعات شتى بعضـــها سياسى كالإخوان المسلمين، وجماعات دعوية أخرى كالجمعية الشرعية، وجمعيات أهلية إسلامية كثيفة العدد. أسس الوسطية الاعتدالية فـــى مصـــر المؤسسة الأزهرية الرسمية، وثقافة التدين الشعبى وأنماطه

المختلفة -المهجنة مع الثقافة الشعبية المصرية عموما- التى نزعت غالبا فى مجملها إلى التسامح ، والتوافقات ، والجمع بين التناقضات والخبرات بيــن دنــــسٍ وتواطــؤات الحياة اليومية ومساوماتها ومخاتلاتها إزاء السلطة، والإدارة والأمن، وفى تحايلات الحصول على المعاش ومواجهة صـــنوف مـــن ضغوط العسّر لأغلبية الناس، وبين ازدواجيات فى البناء النفســى للأشــخاص فــرادى أو كغالب الجمهور المسلم، ومحاولة خلق تكـــامل وتناســق مـــع قيم الدين ومعاييره عموما، أو إضفاء تسويغات إسلامية ومتعالية على أنماط سلوكيات انتهاكية للقيم والأخلاق الإسلامية.

٢- جـــاءت أولـــى موجات الأصولية الراديكالية نقيضة لحصاد الإخـــوان وجهودهم، واتفاقاتهم مع الرئيس السابق أنور السادات، حيث انطلقـــت الإشـــارات الأولـــى بسمات وسلوك انقلابى الطابع مع حزب التحرير الإسلامى ، الذى اتخذت محاولته للاستيلاء على السلطة، مسمى إعلامـــيا، هو جماعة الفنية العسكرية. وهذه المحاولة الانقلابية الفاشلة، تمـــثل مرجعاً شاحبا فى خلفيات الإطار الفكرى لجماعات أخرى ظهرت بعدئـــذ، ومـــنها جماعة الجهاد. ثم الجماعة الإسلامية. صحيح أن هناك بعـــض الخـــلاف فى البنية الإيديولوجية، إلا أن الاستيلاء الانقلابى علي الســـلطة، ومـــن ثم أسلمة النظام من أعلى كاستراتيجية، يظل واحداً أياً كانـــت تكييفاته السياسية أو الفقهية. حتى مع فشل إقامة ثورة شعبية فى أسيوط مواكبة لعملية اغتيال الرئيس أنور السادات فى ٦ أكتوبر ١٩٨١. كانت الإشارات جميعها تعكس تغيراً وتحولا فى اختيارات ومزاج الفئات الوســـطى - الصغيرة - الأيديولوجى من التمرد والقلق الذى كان يدور فـــى المـــدارات اليسارية الماركسية والناصرية إلى مزاج إسلامى أكثر راديكالـــية من أطروحات الأخوان. من ناحية أخرى، أعقبت هزيمة هذه المحاولة، مجىء جماعة "المسلمون" بقيادة شكرى مصطفى التى خرجت مـــن معطـــف جماعة الإخوان المسلمين، ومن سجون ومعتقلات النظام، واتصـــلت مـــع تنظـــيرات الأستاذ/ سيد قطب، وأبو الأعلى المودودى، وجماعات إسلامية ، أى نمط الإسلام السياسى والثقافى المسيطر فى شبه القـــارة الهـــندية ، الذى أسس لهوية ، وتأويلات متشددة وطقوسية تعود لاعتبارات تاريخية وجيوبوليتيكية مع الهند ، والجغرافيا الثقافية - الدينية هـــناك. انتقل الخطاب الدينى - السياسى من المودودى ثم سيد قطب إلى

الشـــيخ على عبده إسماعيل، إلى شكرى مصطفى، ثم ارتحل بعض من ملامحـــه فـــى استخدام آلية التكفير إلى ثنايا جماعات أخرى، كالسماوية والفـــرماوية ، وفى بعض أطياف وسجالات الجهاد والجماعة الإسلامية فيما بعد .

٣- إن نظـــرة على عمليات انتقال منظومات الأفكار والمعايير والتفســيرات والــتأويلات الدينية المغالية والمتشددة فقهياً من شبه القارة الهـــندية عـــبر لغة الأستاذ سيد قطب ، لا يمكن إرجاعها فقط إلى كونه مشـــدوداً لأواصـــر ممتدة مع هذه المنطقة المتخمة بعالم من التنوع فى هوياتها وثقافاتها ورموزها وأديانها، وتناقضاتها العديدة. من السائغ القول إنـــه بالـــرغم مـــن معرفة سيد قطب بالثقافة الإسلامية فى الهند - أبو الحســن الندوى - وباكستان شكلت مجرد مصدر هام من مصادر تشكل ثقافـــته الدينية ولاسيما فى المرحلة الأخيرة لتطور مشروعه الفكرى. أن الأهم فى تقديرنا - ونرجو ألا نكون مخطئين - يتمثل فى الوظيفة التى كـــان يمثلها هذا الفكر فى هذه المرحلة من تطور سيد قطب ، وجماعة الأخـــوان، فى مناخ الصدام مع ثورة يوليو ونظامها التسلطى والتعبوى الصارم. هذه الوظيفة تمثلت فى نفى الشرعية - أو جحدها - عن النظام الناصـــرى. كانت هذه الحاجة - الوظيفة هى الأكثر حضوراً وأهمية فى انتقالات الأفكار إلى ثنايا خطاب سيد قطب التفسيرى، والتعبوى المضاد فى مؤلفاته "ثلاثية هذا الدين" و"المستقبل لهذا الدين" و"معالم فى الطريق"، ثم تفسيره "فى ظلال القرآن"[١].

٤- ثمـــة دور انخلاعى لعبته أفكار الجاهلية عن ماهو سائد من واقع سياسى، ودينى وأخلاقى. كان سيد قطب يحاول أن يصوغه رمزيا داخل السجن، حتى يستولد طاقات جديدة مرموزة لمقاومة وضعية السجن والحصـــار وعـــنف جهـــاز الدولة القمعى لدى الأجيال الجديدة . انبثاق المســـعى والدور الرسالى لدى سيد قطب ، كان يمثل نتاجا آخر ساهمت فى إنتاجه عملية استمداده لمكونات النسق التفسيرى والتأويلى للمودودى. لـــم تعـــد هذه الأفكار والمعايير الصارمة قاصرة على الحالة المصرية

---

(١) انظـــر فـــى ذلك مؤلفنا "المصحف والسيف صراع الدين والدولة فى مصر"، الناشر مدبولى، القاهرة ١٩٨٤.

وتناقضاتها، وإنما صاغ سيد قطب رؤية إزاء العالم كله، وحاول التمييز بين عالم المسلمين، وغيرهم ! انتقال الأفكار والمعايير الدينية من عالم لآخر، ومن أنساق ثقافية ولغوية وعرقية لأخرى ، حتى داخل جغرافية الدين ذاته وتوزيعاته ، تحكمها الوظائف التى يؤديها، ويشبعها عبر عمليات الاستمداد ، والاستعارة للأفكار والتفسيرات.

٥- التوظيفات التى تلعبها بعض الأفكار التى تم تحويلها من خطاب سياسى، وثقافة من مجتمع إلى آخر ، ليست مجرد مجازات وجماليات لغوية، وإنما تستعير الجماعات السياسية - عبر منظريها وقادتها - الأفكار والمفاهيم من ثقافة سياسية وتجارب الجماعات والأحزاب والنظم السياسية الأخرى، كى تلعب أدواراً داخل خطاباتهم السياسية والدينية، وفى تضاعيف وحدود الخرائط السياسية لبلادهم. أما استعارة أجهزة تفسير وتأويل ومفاهيم دينية من جماعة دينية إلى جماعة أخرى في مجتمع آخر، ليست بهدف دعم ومساندة أفكارها فقط ، أو تسويغها فقهياً أو شرعياً ، وإنما لأن لها وظائف إدراكية وتصورية، على مستوى وعى الجماعة وقادتها فى " أيديولوجية " الجماعة، أو نظام أفكارها، ومساعدتها على تقديم رؤية حول ذاتها ، أو العالم حولها، أو تجديد نسق أفكار جماعة جمدت أو جفت رؤاها. من ناحية أخرى، قد تلعب هذه الأفكار أدواراً تعبوية للمناصرين ، ولجذب كوادر جديدة أو لإشباع احتياجات نفسية واجتماعية لديها. التعاضد والتماسك ، أو شق مسار مختلف عن أفكار الجماعة الأساسية ، ووضع إطار مغاير نسبيا عن أفكار الجماعة العامة يستجيب لتطلعات أجيال جديدة من الإخوان كان وراء هذا الاستلهام لأفكار المودودى.

٦- هذا المسار الذى اكتشفه سيد قطب نظرياً ومفاهيميا وتفسيريا وتأويليا فى الخبرة والمرجع الباكستانى، أعادت توظيفه جماعات عديدة مثل حزب التحرير الإسلامى في محاولته المصرية على يدي صالح سرية التى شكلت أول بداية عملية لكسر صيغة احتكار الإخوان التعبير السياسى باسم الإسلام السياسى فى مصر، على الرغم من اتصالات صالح سرية عند وصوله إلى مصر بعدد من قادة الجماعة، وفشله فى إقامة آصرة تنظيمية معهم كما قيل آنذاك في التحقيقات التى نشر بعضها إعلامياً آنذاك.

٧- ظهرت الأفكار القطبية والتكفيرية لدى الشيخ على عبده إسماعيل وتابعه شكرى مصطفى وآخرين فى السجون الناصرية، ولعبت دوراً فى التمايز والانفصال المزدوج عن السلطة السياسية، والسلطة القمعية "المشروعة" ! داخل السجن، ثم عن سلطة الجماعة وبنيانها القيادى، بل عن سلطات الأفكار والتفسيرات والمعايير الإخوانية.

٨- إن موقف الشيخ على عبده إسماعيل العالم الأزهرى الشاب آنذاك - قيل أنه توفى في حادث غامض فى السعودية ! - ومعه شكرى مصطفى طالب كلية الزراعة الإخوانى وآخرين. شكل الاتجاه التكفيرى محور تغير في جينولوجيا الأفكار السنية عموما، والسنية السياسية على وجه الخصوص. كان مدار تركز الخلاف حول تقويم الصراع مع إسرائيل، والموقف من تأييد الرئيس جمال عبد الناصر ، والرفض الجذرى للسلطة الناصرية وتوصيف الأزمة مع إسرائيل في يونيو ١٩٦٧ بأنها حرب بين كفار - حسبما تشير إلى ذلك بعض الكتابات التي اهتمت بتأريخ هذه المرحلة الهامة فى تطور الجماعات الإسلامية السياسية، ومن أهمها ما كتبه سالم البهنساوى[٢] ثم تحول إلى موقف جذرى يناهض أفكار الإخوان والسلطة المصرية آنذاك، على الرغم من رفض المستشار مأمون الهضيبى - المرشد العام السادس لجماعة الإخوان المسلمين الآن - تأييد عبد الناصر، وتكييفه الشرعى بأن الإخوان سجناء، وهم في مرتبة الأسرى ، ومن ثم لا إرادة لهم !.

٩- أثرت التحولات - السالفة الذكر - على موقف المؤسسة الدينية الرسمية، سواء طبيعة علاقاتها بالنظام السياسي المصرى تاريخياً منذ محمد على ، وإسماعيل باشا مروراً بالمرحلة شبه الليبرالية، حتى نظام يوليو ١٩٥٢. إذ تأثرت المؤسسة الأزهرية بدعم الدولة المتنامي لها، ناهيك عن توظيفها لدعمها للدولة في تقوية حضورها فى المجالين العام والخاص: إن نتائج عمليات التوظيف السياسي المكثف للدين في النظام أدت إلى الخلافات الدينية - السياسية حول تطبيق الشريعة، أيام

(٢) انظر في هذا الصدد، سالم البهنساوي، الحكم وقضية تكفير المسلم، دار الأنصار، القاهرة ١٩٧٧. وانظر تأصيل المفاهيم من وجهة المؤلف السابق، معالم فى الطريق،الناشر دار البحوث العلمية الطبعة الأولى، الكويت ١٩٨٥.

الأسـلم الأكـبر الشـيخ د.عبد الحليم محمود ووقائع هذه الأيام الحافلة بالنزاعات الأيديولوجية والدينية – وبعض ظلالها الطائفية الكثيفة – فى مصر. ذلكم ما رصدناه وحللناه[٣] مع آخرين منذ أواخر عقد السبعينيات من القرن الماضى.

١٠- كشـفت تطـورات الجماعات السياسية الإسلامية والنظام السياسـي المصـرى، عن أن التغير النوعى تنظيريا وفقهياً – وتنظيميا وحركـياً – الـذى جاءت به الأصولية الإسلامية الراديكالية ، أثر على عناصر داخل المؤسسة الأزهرية، وهو ما سوف نرى انعكاساته فى عقد التسـعينيات، حـتى المشـهد الراهن، وفى السنوات الأولى، من الألفية الثالثة.

١١- الجماعـات الإسـلامية الراديكالـية – الجهاد والجماعة الإسـلامية – شـكلت تحدياً هيكلياً للنظام السياسى المصرى، وصفوته الحاكمـة، منذ واقعـة اغتيال الرئيس أنور السادات حتى أواخر العقد الماضـى. ويمكـن لـنا إيراد بعض الملاحظات الأولية على أداء هذه الجماعات فيما يلى:-

أولاً: شكلت الجماعـات الإسـلامية الراديكالية تحدياً خطيراً للحكومات المتعاقبة، وللأجهزة الأمنية ، بل يمكن القول إنها ساعدت فى تسارع تغيير عدد من وزراء الداخلية ، على نحو إتسمت معه هذه الوزارة السيادية الأساسية بأكبر معدل للتغيير الوزارى. مرجع ذلك ، أن هـذه الجماعات استفادت من غياب معلومات عن أعدادها، وتوزيعاتهم ، وانتماءاتهم الاجتماعية والتعليمية، نظراً لأن كوادرها كانوا غير مدرجين فى المنظمات السياسية الأخرى مما أتاح لها حرية واسعة فى الحركة.

من ناحية اتسمت طبيعة التنظيمات الجديدة بالعنقودية، وصعوبة الوصول إلى الشبكات الناقصة للعناقيد التنظيمية فى حال سقوط أحدها فى أحـيان عديـدة فى بدايات المواجهة الأمنية معهم...الخ. فى حين كانت الأجهـزة الأمنية والدولة المصرية لديها معلوماته ، وخبرات عديدة فى التعامل مع الإخوان والشيوعيين.

(٣) انظر مؤلفنا "المصحف والسيف" مرجع سبق ذكره.

ثانـــيا: راديكالية الخطاب السياسى للجهاد، والجماعة الإسلامية استطاع أن يستقطب قدراً من نزعة التمرد ، التى سادت لدى أبناء الفئات الأكـــثر شـــعبية فـــى الأرياف ، وتحديداً فى صعيد مصر. حيث شكلت الـــنزعة الحديـــة تلاقـــياً مع طبيعة هذه المناطق، وشعور أبنائها بالغبن الاجتماعى، وبأنهم على هامش اهتمامات الصفوة السياسية الحاكمة. من ناحـــية ثانـــية، شكلت منظمتا الجماعة الإسلامية والجهاد تمرداً مزدوجاً علـــى السلطات الرسمية والحكومية، وخروجا على السلطة البطريركية والعائلة الممتدة ، والعشائر الكبيرة، وبناء القوة التقليدى الصارم المؤسس عليها وتعبيراته السياسية التى تعترف بها الدولة وحزبها الحاكم، أو داخل نسق العائلة الممتدة أو العشيرة ، أو فى علاقاتها بالسلطات المحلية.

إن الأجـــيال الشـــابة الجديدة المنخرطة فى الراديكالية الإسلامية السياسية وجدت فى هذا النمط من المنظمات السياسية ، تلبية لاحتياجاتها فى كسر الجمود النسبى فى بنيات القوة التقليدية من ناحية، وتمرداً على الســـلطات الرســـمية من ناحية ثانية، وإشباعاً لطاقة اجتماعية ، وجيلية نازعة للعب أدوار سياسية على أرضية الفكر والثقافة والعقيدة الدينية.

ثالـــثاً : أشـــارت تجربة الجماعات الإسلامية الراديكالية ، إلى ضـــرورة الاهـــتمام الحكومـــى، بتطوير الحياة فى محافظات الصعيد ، والمناطق العشوائية التى شكلت – مع عوامل سيوسيو/رمزية ، وسياسية – محاور لإنتاج وتوزيع العنف ذى الوجوه الدينية والطائفية.

رابعـــا : كشـــفت عمليات العنف السياسى للجماعات الإسلامية الراديكالية عن أجيال جديدة تتسم بالقدرة على مواكبة التغيرات التقنية فى مجال المعلومات والبناء التنظيمى والأداء الحركى العنيف.

ومـــن ناحـــية أخـــرى أكدت هذه الأجيال – ثلاثة أجيال داخل الحـــركة الراديكالـــية حتى نهاية عقد التسعينيات الفائت – قدرتها على الـــتعامل مع منطق العقل الإعلامى الغربى ، سواء فى التخطيط ، وأداء العمليات ، وتوفير المعلومات اللازمة لهم وإرسال البيانات السياسية عبر أجهـــزة الفـــاكس للأجهـــزة الإعلامية الغربية تحديداً ، ثم ظهور مواقع إســـلامية عديـــدة علـــى شـــبكة الإنترنـــت الدولية، وبعضها للجماعات الراديكالـــية، نشـــرت خلالهـــا بياناتها السياسية والشرعية، ونصوصها الأيديولوجـــية، كالجماعـــة الإســـلامية، والجهـــاد، والقاعدة، والإخوان

المسلمين. بل حدثت حروب إنترنتية بين هذه المواقع، وبين الإدارة والأجهزة الأمريكية بعد أحداث ١١سبتمبر كجزء من استراتيجية أمريكية وغربية ترمى إلى الحد من التأثير الإعلامى، والأيديولوجى والتحريضى والتعبوى والاتصالى للقاعدة. إن الأهداف التى تم اختيارها موضوعا لنمط السلوك العسكرى العنيف، اتسمت بأنها جاذبة وغاوية ومستقطبة للتركيز الإعلامى الغربى، مثل عمليات أو محاولات – تفجير بنوك، أو صحفيين أو كتاب واغتيال فرج فودة ، ومحاولات اغتيال مكرم محمد أحمد ، ونجيب محفوظ – أو كبار السياسيين الرسميين – مثل اغتيال د. رفعت المحجوب رئيس مجلس الشعب الأسبق ، ومحاولات اغتيال حسن أبو باشا، والنبوى إسماعيل، وحسن الألفى وزراء الداخلية السابقين، ووزير الإعلام صفوت الشريف ، أو ضباط كبار فى جهاز الشرطة ، أو ضباط صف وجنود ...الخ . أو محاولة الاغتيال الفاشلة للرئيس حسنى مبارك فى أديس أبابا، أو الاعتداء على المصريين الأقباط، أو على أفواج سياحية أجنبية. ثمة ما يمكن أن نطلق عليه حساسية للإعلام، ولغته ومثيراته كانت من أبرز الملكات الأدائية لدى قادة هذه الجماعات.

خامساً: طبيعة البنيان التنظيمى العنقودى، أدت إلى مرونة وحرية فى التفكير والتخطيط للعمليات العسكرية لقادة العناقيد فى كل منطقة ، بعيداً عن المركزية الصارمة والبيروقراطية التى كانت تسم المنظمات الشيوعية قديما ، وأيضا أداء جماعة الإخوان المسلمين. إلا أن هذه المرونة أدت على المدى البعيد إلى نمط من العشوائية فى القرارات الخاصة بأعمال العنف، وإلى بدايات تفكك ظهرت مع تآكل معدلاته، والنزاعات داخل البنية القيادية للجهاد ، والجماعة الإسلامية بين العناصر القيادية داخل السجون، وبين قادة بالخارج، ولاسيما بعد مبادرة وقف العنف، والمراجعات الفكرية المختلفة.

سادساً: ساهم تطور تنظيمى الجهاد والجماعة الإسلامية إلى إنتاج فقهى وأيديولوجى مغاير للإخوان من ناحية. ثم إنه أصبح مستقلاً عن فتاوى وكتب الشيخ عمر عبد الرحمن المفتى، والقائد الروحى السابق للجماعة قبل الخلاف الذى شجر حول ولاية الضرير من ناحية أخرى. إلا أن هذا الإنتاج كان يتم فى ستر السرية ، ومن ثم ظل يدور فى إطار

الســعى نحو التمايز عن الآخرين، والراديكالية فى التفسيرات ، ووضع المعايير الصارمة، هو إجمالاً يتسم بالحدّية والتعبوية.

ســابعاً: كشــفت الجماعــات الإســلامية الراديكالية المصرية خصوصا، والعربية عموما عن حجم الفراغ السياسى فى مصر، بل وفى الجزائر، وتونس ...الخ – وعن ضعف وهشاشة الخطابات الحزبية ، من مساحات فراغ سياسى واسعة !. لم تفلح نخبة الحكم، ولا الحزب الوطنى الحــاكم أن يملأها، ومعه الأحزاب المعارضة الضعيفة والهشة لأسباب عديدة ليس هنا موضع مناقشتها.

ثامــناً: أدت الجماعات وخطابها الراديكالى المتشدد إلى إشاعة الخــوف فـــى الوعى الجماعي لدى بعض القطاعات والفئات الاجتماعية شبه الحديثة ، والعلمانية فضلاً عن بعض الجماعات القومية والماركسية والليبرالـــية، والدينـــية المســيحية على اختلاف مذاهبها من خيار الدولة الإسلامية. ولم تبد هذه الجماعات السياسية والإسلامية اهتماماً بموضوع الدولـــة، والاندمـــاج القومى وأسسه واستراتيجياته قط ، فى إطار دولة قومية حديثة، وإنما جُلّ ما طرحوه تمثل فى الخطاب الأكثر تشدداً حول غير المسلمين.

تاسعاً: تركز خطاب الجماعات الإسلامية الراديكالية حول ثنائية الإيمـــان – الكفر الضدية، أدى ذلك إلى تنامى وعى بعض عناصر من الجماعـــات الثقافـــية بخطورة هذا النمط الراديكالى على حريات الإبداع والتفكـــير، ولاسيما فى ظل تأثر بعض المحامين بالخطاب التكفيرى[٤]، ولجوء بعضهم إلى القضاء كآلية لحسم نزاعات فكرية وإيمانية، فى حين أن المؤسســات القضــائية الحديــثة ليس منوط بها حسم هذا النمط من

(٤) بــرزت خطورة استراتيجية التكفير، وتقييم النصوص الإبداعية والسردية على أسس ومعايـــير دينـــية وأخلاقـــية تختلف جذريا عن مناهج التقويم النقدى ومدارسه المتطورة والمركـــبة، مـــع أزمتى وليمة لأعشاب البحر للروائى السورى حيدر حيدر، ثم الروايات الـــثلاث، وتحـــريض عناصر تنتمى للإخوان لطلبة وطالبات جامعة الأزهر للتظاهر. إن الأزمتيـــن تشكلان مثلاً على الدور التحريضى للخطاب التكفيرى، وكشف عن مستويات الأداء الـــبرلمانى التى تفتقر للخبرات السياسية، والحس البرلمانى لأعضاء يمثلون جماعة الإخوان المسلمين داخل البرلمان.

النزاعات ، وإنما فض المنازعات حول المراكز القانونية الوضعية المتنازعة وحسمها. أما حريات الرأى والتعبير والإبداع، ينط بالقضاء حمايتها والذود عنها إزاء محاولات المساس بها.

عاشراً: الجماعات الراديكالية أدت إلى إعادة رسم خرائط التحالفات السياسية فى مصر، بين الحكومة والمثقفين العلمانيين وأشباههم، والأقباط عموما، وبعض أحزاب المعارضة من ناحية. والإخوان وأحزاب أخرى، كالوفد، والعمل والأحرار. إلا أن التحالف غير المعلن والذى ثبتت فعاليته – حتى كسر الحكومة موجات عنف الجهاد والجماعة الإسلامية الطويلة – هو بين المثقفين ، وبين الدولة ، والذى انكسر نسبياً فيما بعد لأسباب أخرى.

حادى عشر: تكشف خبرة العنف السياسى ذى الوجه الدينى ، والطائفى ، عن شيوع مجموعة من الإدراكات السياسية الغامضة لدى قادة هذه الجماعات عن الدولة المصرية، وعن إمكانية هزيمتها أو الاستيلاء عليها، وهو ما ثبت من خبرة الإخوان عدم دقة وخفة هذه التصورات، والإدراكات.

إن قدم الدولة وخبرات أجهزتها البيروقراطية والأمنية ووجود قاعدة تأييد للدولة المركزية النهرية فى الثقافة القومية المصرية العامة والفرعية، مسألة أسبق ، وأعمق من تأسيس الدولة الحديثة على عهد محمد على ثم إسماعيل باشا، ويبدو أن ذلك لم يدخل ضمن خلفيات ووعى وخبرات قادة هذه الجماعات .

ثانى عشر: تكشف بعض وثائق الجماعات الراديكالية ، عن نظرة تتسم بالبساطة عن النظام العالمى، وتحولاته، وهياكله ، وقيوده . بل ثمة تصور اختزالى للآخر – حيث صيغ العدو على أساس معيار التغاير الدينى(٥). هذا الاتجاه يكشف عن أن استراتيجية التعبئة والاستنفار والتحريض الدينى هى المسيطرة على بعض هذه النصوص، لا التحليل المعمق لمعطيات وتعقيدات الحياة الدولية – وقت كتابة بعض هذه

---

(٥) انظر تحليلنا لهذا النمط من التصورات الاختزالية فى مؤلفنا، عقل الأزمة، تأملات فى ثقافة العنف والغرائز والخيال المستور، الناشر سيشات للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٥.

النصوص – أو تحولاتها العولمية الراهنة. الغريب أن التطور الأدائى للجماعات الإسلامية الراديكالية، يفوق تطورها الأيديولوجى، فثمة توظيف يتسم – نسبيا – بالكفاءة للتقنية فى عمليات العنف، أو فى توظيف التقنيات المعلوماتية، أو تجميع المعلومات، وتوظيفها فى إطار تخطيط العمليات العنيفة ومن أبرزها سلطة الخيال الإرهابي الذى بلغ ذروته من أحداث سبتمبر ٢٠٠١ فى نيويورك واشنطن. مرجع ذلك في تقديرنا – ونرجو ألا نكون مخطئين– إلى أن النصوص الأيديولوجية والفقهية ترمى إلى التعبئة ، والتحريض ، فضلا عن جذب كوادر جديدة، وإبراز حدود التمايز بين الجماعات بعضها البعض، ولاسيما فى إطار العلاقات البينية التنافسية بين الجهاد والجماعة الإسلامية، وبينهما وبين الإخوان المسلمين، ثم مع الحكومة، والمؤسسة الدينية الأزهرية الرسمية.

ثالث عشر: استطاعت أجهزة الدولة الأمنية فى مصر التغلب على الفجوة المعلوماتية حول النمط الجديد من الجماعات الإسلامية الراديكالية، والذى برز منذ الموجة الأولى من هذه الجماعات ، وهى حزب التحرير الإسلامى، ثم جماعة "المسلمون" ختى الجماعة الإسلامية والجهاد ، وبعض الجماعات أو العناقيد أو الأجنحة ذات التسميات المختلفة كالجهاد، طلائع الفتح .

إن الفجوة المعلوماتية بدت ظاهرة منذ بدء التحقيقات فى قضية اغتيال الرئيس المصرى السابق أنور السادات .

لاشك أن ذلك أثر على أداء الأجهزة الأمنية، إلا أن الوتائر السريعة للعنف، ومعدلاته أدت إلى تكون حقل للخبرات الأمنية أثمر بعد ذلك فى تحقيق عدد من النتائج المؤثرة على مسار العنف يمكن لنا تحديدها فيما يلى:

١– استهداف الجماعات لقادة ، وضباط الأمن أدى إلى تولد ما سبق أن أسميناه آنذاك بالعنف الثأرى – وهى حالة سلبية من زاوية حداثة القيم الأمنية – إلا أنه أدى إلى درجة من الجدية والصرامة فى المواجهة، ومن ثم انعكس ذلك على التخطيط ، والأداء ، ثم تطور بعد ذلك لبيلور إدراكا وبلورة للقيم الأمنية إزاء موضوع حساس هو النزاع بالدين وعليه.

٢- تطوير وتحديث الآلة الأمنية، بحيث تعتمد على الديناميكية في الحركة ، والانقضاض، وهو فيما يبدو تعبير عن تضافر عاملين هما: الخبرة المتراكمة من المواجهات السابقة، ثم إدخال أنماط تدريبية جديدة ، وهو ما كشفت عنه عمليات العنف في منتصف عقد التسعينيات وانكسارها فيما بعد ، رغم بعض العمليات التليفزيونية الكبيرة – كمذبحة الأقصر عام ١٩٩٧ – وآثارها الإعلامية المؤقتة ، إلا أنها كانت تعبير عن صحوة تآكل ، وليس نهايات لها أيضا.

رابع عشر: لم تؤد مواجهات الدولة إلي بلورة تصور حول العلاقة بين الدين والسياسة في مصر . قصاري ما تم هو نعت الجماعات بالصفة السياسية والجنائية "إرهابيون، ومجرمون" وهو موقف غير كاف. أن الآلة الأمنية في الدولة الحديثة ، تحتاج إلي إطار سياسي- اجتماعي تؤسس عليه القيم الأمنية، وأهدافها ، لأن الدولة لا تثأر من مواطنيها وإنما تطبق القانون بحيدة ونزاهة على من ينتهكه منهم.

في هذا الإطار يتعين القول إنه لا توجد قيم أمنية فنية محضة يمكن للأجهزة الحشد والتعبئة والأداء لهياكلها ووفقاً لها، وإنما تشبع وتؤدي هذه الوظائف عبر تكامل السياسة مع الأمن، وعن وضوح القيم التي تدافع عنها الآلة الأمنية في تحركاتها المختلفة. نعم يحتاج الأمن إلى إطار من الشرعية السياسية يسمح له بالعمل خارج صفة أن الدولة تحتكر العنف المشروع في المجتمع. إذا كانت هذه الدولة يشكك في شرعيتها ، من قبل الخطاب السياسي الإسلامي الراديكالي. هذه الإشكالية تطرح وبإلحاح مسألة الشرعية السياسية، والأمن كما تكشف عنه غالبُ حالات الدراسة في مصر والعالم العربي، لا يمكن أن نتحدث عن شرعية للدولة الحديثة بعيداً عن الحقوق والحريات العامة، واحترام منظومات حقوق الإنسان بأجيالها المتعددة. أما المواجهات التي تتم خارج الشرعية ومنطق دولة القانون، فإنه يجعل عمل أجهزة الدولة الأمنية، عنفاً مادياً محضاً !.

خامس عشر: تعد حادثة الأقصر الدامية، آخر العمليات العسكرية الإعلامية الطابع في الحالة المصرية - يمكنك أن تصفها بالتليفزيونية - لإثبات أن الجماعة لا تزال فاعلة حيث إن المخاطب الأساسي هو الإعلام والإدارات السياسية الغربية، إلا أن ذلك أدي إلي الكشف عن بدء التناقضات الداخلية- وهذا أمر طبيعي في سوسيولوجيا

الجماعات والأحزاب السياسية عموما- بين القادة التاريخيين فى السجون والمعتقلات ، وبين القادة الخارجين، وبين من هم فى ستر العناقيد السرية الداخلية.

من متابعة ملفات القضايا والمعلومات الإعلامية المتاحة يمكن القول أن أجهزة الدولة استطاعت اختراق بعض العناقيد ، مما أدى إلى تسارع الضربات الاستباقية ، وإجهاض عمليات للجماعات، والقبض على كوادر عديدة ، وهو أمر تسارعت وتائره بعد أحداث تفجر السفارتين الأمريكيتين فى دار السلام، ونيروبى، وعمليات أخرى وصلت إلى ذروتها فى ١١ سبتمبر ٢٠٠١.

سادس عشر: قدم القادة التاريخيون للجماعات مبادرات لوقف العنف، والتهدئة، ورفضت من قبل الحكومة. إلا أن ثمة تهدئة حدثت على الرغم من الخلافات التى شجرت بين قادة الجماعات، فضلا عن شكوك وتخوف بعض المثقفين من النزعة للتواطؤ، أو الاتفاقات بين الحكومة والجماعات.

سابع عشر: التجارب الأفغانية، والبلقان، والشيشان كانت تشكل مناطق تطور نوعى فى تجربة العنف السياسى ذى الصفة الإسلامية، من خلال الخبرة الميدانية، والتدريب، والمعلومات والتنظيم. أثرت الحالة الأفغانية على تطور عمليات العنف الداخلى فى مصر وأكثر من بلد عربى ورفعت من معدلات التكلفة السياسية لهذا النمط من العنف ذى الوجه الدينى والطائفى، بل أن خبرة الأفغان العرب، والقاعدة، ودور بعض قادة جماعة الجهاد المصرية كالظواهرى، أدت إلى نقلة كيفية فى الفكر والخيال السياسى والإرهابى للجماعات الإسلامية، بل وعولمة الإسلام السياسى الراديكالى.

ثامن عشر: التحولات فى النظام العالمى، وعمليات العنف الذى مارسته بعض الجماعات الإسلامية الأصولية السياسية ولاسيما المجموعات الأفغانية ، حتى تفجير سفارتى الولايات المتحدة فى أفريقيا، وفى الخبر بالسعودية، والباخرة كول، وتفجير مركز التجارة العالمى بنيويورك، والبنتاجون فى واشنطن، وعمليات أخرى كل ذلك أدى إلى نتائج مؤثرة فى عولمة المواجهات الأمنية للظاهرة، يمكن إيجازها فيما يلى:

١- اتساع نطاق التنسيق، وتبادل المعلومات بين الدول وأجهزة الأمن المختلفة، فضلا عن القبض على بعض الكوادر ، وتسليمها لبلدانها، ومنهم مصر .

٢- تنامي التعاون بين بعض الدول العربية فى مجال المعلومات وتسليم المتهمين، ومن صدرت فى حقهم أحكام جنائية غيابية بصرف النظر عن موضوع عدالة المحاكمات وضماناتها، ولاسيما بين دول كانت تشكل ملاذاً آمنا للقاعدة وجماعات أخرى، وكانت تستخدمها كأوراق ضغط ومساومة فى سياستها الخارجية كالسودان، واليمن، والسعودية.

ثم مطاردات عولمية لقادة الجماعات بطول الدنيا ، وعرضها كما يقال - فى التعبير الشائع والذائع - ولقادة بارزين مثل أسامة بن لادن ، وأيمن الظواهرى. بالإضافة إلى قادة آخرين ...إلخ.

تاسع عشر : مولدات العنف بأنماطه لا تزال تعمل، وتنتج، لكن الخصائص والطبائع الجديدة للعنف يمكن أن نطلق عليها أنها تحويلية، تأخذ تشكيلاتها فى أنساق اللغة، والتفاعلات اللغوية اليومية فى لغة المثقفين والصحفيين والسياسيين، وفى الكتابة والخطابات السياسية فى إطار الصفوة السياسية الحاكمة، والمعارضين، ورجال الدين ، والأهم العنف كسمة فى لغة وتفاعلات الناس، وفى تصدعات وتفككات أنساق مجتمعية. وتحول العنف والأسلمة إلى المجال الاجتماعى، كما سبق وأشرنا فى كتابات سابقة لنا(٦).

ثمة أيضا لا مبالاة جماعية من النخبة السياسية والمثقفين - نظرا للاستقطابات الحادة - بالتغير التحويلى إلى العنف الجنائى والاجتماعى السائد.

العنف الرمزى واللغوى - من خلال اللغة وأوصافها وأحكامها القاطعة - سيّد مشاهد السجالات السياسية والدينية والثقافية، حيث تشيع نزعة احتسابية فى التفكير، ووعظية آمرة وزاجرة تدور بين حدود الإيمان، والكفر من ناحية والوطنية والخيانة من ناحية أخرى. أيضا ثمة

---

(٦) انظر على سبيل المثال: تقرير الحالة الدينية فى مصر ١٩٩٥، الناشر مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة الطبعة السادسة ١٩٩٧. ومؤلفنا النص والرصاص، مرجع سابق الذكر.

تحــولات للعــنف فى مداه الرمزى الكثيف، حيث لغة القسوة والكراهية الدامــية تبدو فى أحيان عديدة على مسارح النخبة السياسية والثقافية فى مصر الآن.

ثمة تحول من عنف الجماعات الإسلامية الراديكالية ، إلى عنف بعــض قــادة وأســاتذة ووعاظ المؤسسة الدينية الرسمية ، حيث تشجر الخلافات العنيفة بينهم، وبين بعضهم البعض، وبين المثقفين.

ثــم إحساس بقوة ما ونزعة وصائية - بالمعنى الرمزي - على بعــض الفضاءات الثقافية والسياسية والاجتماعية فى مصر، تولدت لدى بعــض أســاتذة المؤسســة الدينــية الرسمية، بعد تآكل عنف الجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية، والتحول فى طبيعة العنف ، ونجاح جهاز الدولة النسبىّ فى التعامل الأمنى مع الظاهرة .

المتغــير الجديد فى ساحة السياسية والدين والثقافة فى مصر هو تغــير فــى نمــط العلاقــة بين المؤسسة الدينية الرسمية والدولة، وكل التقلصات السابقة والراهنة، تكشف عن ضغوط متعددة المسارات تحاول توظــيف القــوة الجديــدة نسبيا للمؤسسة الرسمية، لصالح هذا الطرف السياسى، أو ذاك إزاء الدولة. إنه صراع على روح المؤسسة من خلال بــث التناقضات داخلها، والتشكيك فى شرعية قادتها وأدائهم، وبين قادة ينهضون بأدوار عامة على هوامش قوى سياسية أخرى، ويستفيدون من دعم خطابها - الإخوان أساساً - وإعلام يسعى للتوزيع بعيداً عن مواثيق وتقاليد مهنية تضبط الأداء ويساهم فى خلق قوة موازية للقادة الرسميين.

ثمــة أيضــا منافســات ونزاعات حادة للاستيلاء على السلطة المعــيارية فى مجالات السياسة والثقافة والإبداع وحريات التعبير، على أســاس دينى وفقهى محض، يبتعد عن طبيعة الإبداع، ومدارسه النقدية ونظرياته ومناهجه المعقدة الآن. لحظات تحول نوعى، تلك التى نشهدها فى مجالات العنف ذى الوجه الدينى، والرمزى، والاجتماعى.

غــير أن المشاهد السابقة والراهنة فى الحقل الثقافى والإبداعى عمومــا، وصــخب الإعــلام والعنف اللغوى والرمزى، والسياسى فى الخطــاب وبه على روح مصر، ليست سوى المشاهد المرئية لتحولات أكثر تركيبا وعمقاً فى بداية لنهاية بقايا مراحل فى تطور مصر وعالمها العــربى، وإقلــيمها، ولا سيما فى ظل تحولات عالم ما بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١.

الباب الثانى:

الإسلام وإشكاليات الحداثة في عالم متحول

"إن الحـــد يوجـــد فى الأفكار. والأفكار اليقينية هى التى تشكل حدوداً وتقع على الجانبين من الخط"(*)

هوارس

(*) نقلا عن أمبرتو أيكو: التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، بيروت الطبعة الأولى، ص ٢٥، ٢٠٠٠.

"الذاكرة المطلقة تعادل العلم بالكليات وتمنح صاحبها سلطة الحكم الكوني"(*)

ميرسيا إيلياد

(*) ميرسيا إيلياد: ملامح من الأسطورة، ترجمة حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة السورية، ١٩٩٥، دمشق، ص ١١٣.

مدخل:

كانت مدافع نابليون، وأساليب قتال جيشه، وتجارب علماء الحملة الفرنسية تشكل أول شروخ اللقاء مع الحداثة الغربية فى أحد أبرز وجوهها الدامية ، وهو الغزو والاحتلال. كانت طلقات المدافع تحمل معها أسئلة وإشكاليات الحداثة المعقدة، والتخلف والتقدم، و"نحن" و"هم" وما السبيل إلى تجاوز وضعية التخلف والتدهور المجتمعي، والمقارنات المستمرة والقاسية عن الذات ، والآخر الغربى. جاءت الحملة وبثت معها بذور خلخلة المجتمع التقليدى، وبدء الشروخ التى أصابت البنى والهياكل القائمة، ولاسيما سلطاته الدينية، وشخوصه، ورموزه، وأنماط تفكيره وتخيّلاته وعوالمه، وهو ما برز بعد ذلك جليا مع صعود محمد على باشا، وبدايات تأسيس الدولة القومية الحديثة، ونواة مؤسسات وأفكار الحداثة في القانون – على استحياء – والجيش، والمصانع وغيرها على نحو مكثف ومتطور آنذاك.

إن أسئلة وإشكاليات الحداثة والتقدم – على التمايز بين الاصطلاحين وسياقاتهما – كانت جزءاً من هموم العلاقة المركبة بين الإسلام – وفقهه وقيمه وثقافته – وبين متطلبات العصر فى كل فترة تاريخية، والتى تعود جذورها إلى قفل باب الاجتهاد والجمود الذى ران على مدارس الفقه على اختلافها، ومناهج التفكير الإسلامى الأمر الذى أحدث فجوة بين تفسيرات النصوص، وآراء الفقهاء وأتباعهم – ومشايعى فقههم وتفسيراتهم وتأويلاتهم – وبين واقع الحياة ومشكلاتها المستجدة، بل وتطورات العلوم، والتغير فى القيم والأعراف المصرية الإسلامية، والمسيحية، من الفجوات بين بنيات التفسير وجمودها، وبين الواقع المتغير انطلقت أسئلة الحاجة للاجتهاد وإصلاح علوم الدين، ولاسيما بعد صدمات المواجهة بين البنى التقليدية، والحديثة من الحملة، إلى صعود محمد على باشا، ثم الخديو إسماعيل باشا، حتى المرحلة شبه الليبرالية جول ٢٣-١٩٥٢، ثم نظام يوليو ١٩٥٢، فى النصف الثانى من القرن الماضى وحتى أوائل القرن الحادي والعشرين.

ثمـــة مجموعـــة من التصورات السلبية – التى باتت نمطية من كثرة تداولها وشيوعها – لدى بعض الباحثين والمستشرقين تتمثل فى عدم قابلـــية الفقـــه والفكر الإسلامى للتطور، ومن ثم تمثل وهضم واستيعاب الحداثة وقيمها ومناهجها وعلومها، ومنطقها الداخلى ويدلل بعضهم على مناهضـــة الإسلام للحداثة، بموضوع موقف بعض الجماعات الإسلامية، مـــن المفاهـــيم الحداثـــية كالعلمانية، والنظام الديمقراطى ونسقه القيمى وثقافـــته، والمواطنة، وحقوق الإنسان، وتبرير العنف ذى الأقنعة الدينية والطائفـــية، بـــل وموقـــف بعض الغلاة فى الحركة الإسلامية السياسية الراديكالـــية مـــن النظم الانتخابية الديمقراطية والتمثيلية وقضايا المرأة، والأقليات الدينية... إلخ.

إن هـــذه الاتجاه ينطلق من مقولة تتسم بالعمومية وعدم الضبط التاريخى ، والبحثى مفادها أن البنى الفكرية والأيديولوجية لبعض الغلاة من الجماعات الإسلامية السياسية، والسلطات الدينية، هى الإسلام وتناسى بعضـــهم تعـــدد مدارسه، واجتهاداته، وتكيفاته التاريخية مع المتحولات الاجتماعـــية والسياســـية والثقافـــية. إن التعميم الكامن والمعلن فى هذه المقولـــة، ينطلق من فهم لا تاريخى، لأن ثمة تطورات إصلاحية لحقت بعـــض المؤسسات الدينية كالأزهر، الذى تأثر نمط التعليم السائد داخله، بالبيئة السياسية والفكرية شبه الليبرالية التى كانت سائدة فى مصر آنذاك، ومـــن ثم تبدو إمكانية صياغة وتأليف نظرى وفقهى وسياسى مبدع بين الإسلام، وبين الديمقراطية الغربية.

إن الـــتاريخ الفقهـــى والفكـــرى السنى المصرى شهد اجتهادات أصـــيلة وخلاقـــة للمشـــايخ حســـن العطار، ورفاعة الطهطاوى وخليفة المنياوى، والإمام محمد عبده، ومصطفى المراغى، وعلى عبد الرازق، وأميـــن الخولى ، والأستاذ أحمد أمين، والأستاذ العميد طه حسين، وعبد المـــتعال الصـــعيدى والإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت، والشيخ محمد عبدالله دراز وآخرين. إن الإنتاج الفكرى لرواد الإصلاح والتجديد الدينى فى مصر، ساهم فى تكيف الفكر الإسلامى مع متطلبات وضغوط التحول الســـريع نحـــو الحداثـــة، بل وإعطاء المثال على صلاحية الفكر والفقه الإســـلامى لمتغـــيرات الـــزمان والمكـــان، بكل محمولاتهما وسياقاتهما المتحولة إذا ما تجدد التفكير ومناهجه، وأدواته.

إن محاولـــة بعـــض مـــنظرى الجماعـــات الإسلامية السياسية الراديكالـــية، والغلاة منهم، وبعض رجال الدين الرسميين، إقامة عوائق أمـــام صياغة تأليفية خلاقة ومبدعة عبر الاجتهاد وآلياته، هى جزء من استراتيجيات سياسية، ترمى إلى الهيمنة الدينية والرمزية على المجتمع ، ومـــد سلطانهم ونفوذهم السياسى ومساحاته إلى فضاءات أوسع تتجاوز الديـــنى والـــروحى والقـــيمى إلـــى طبـــيعة الدولة، والنظام السياسى، ومؤسســـاته. إنـــنا إزاء استراتيجيات تتدثر بالدين، ورموزه، وشرعيته للســـيطرة على السياسى وإعادة تشكيل مجاله وقواعده وقيمه ورموزه.. إلخ.

إن استراتيجيات الجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية – ومن يشايعها – إلى الأسلمة السياسية والرمزية للمؤسسات والسلطات السياسية والثقافـــية والتعليمية والفنية ، تمثل تحولاً نوعياً عن استراتيجيات رواد الإصـــلاح والـــتجديد فى الفكر الدينى التى هدفت إلى التوفيق بين النقل والعقـــل، بين التفسير والتأويل ومشكلات العصر وتحولاته. إن محاولة الســـيطرة علـــى الفضـــاء النوعى – الجندرى – عبر تأويلات محافظة وتقلـــيدية، وإقامـــة الهوية انطلاقا من المرأة وعبرها فى إطار النزعات حول تحديد هوية "النحن" ، وغيرية الآخرين، والغربيين تحديداً – بشرا وثقافـــة وقـــيما وسياسة ومجتمعات.. إلخ – هى جزء من عمليات إقامة الحـــدود والعوائـــق بيـــن الإسلام، والحياة الحديثة وما بعدها، وذلك كى تستمر بعض السلطات وبنى الأفكار المحافظة مسيطرة على واقع التدين المصـــرى، بـــل وأحدثـــت بعضا من التحولات على أنماطه المعروفة بالتســـامح والاعتدال.. إلخ. إن اللجوء إلى الآليات القضائية لحسم بعض النزاعات فى الرؤى والأفكار حول الحداثة والإبداع فى عقد التسعينيات مـــن القـــرن المنصرم على وجه التحديد، والسنوات الماضية من القرن الحادى والعشرين، ترمى إلى ترويع المبدعين، وإشاعة الخوف، والخلط بين معايير التقويم النقدى المتخصصة – على تعقد مدارسها الحديثة وما بعدهـــا – وبيـــن الـــنزاعات حول المراكز القانونية التى يناط بالقضاء التصـــدى لهـــا بالحسم. إن الظاهرة السالفة الذكر، هى جزء من محاولة تكيـــيف قوائـــم اهتمامات الصفوة السياسية والمثقفة فى البلاد، وفرض قضايا وإشكاليات تساهم فى تمرير الأسلمة السياسية والثقافية، وفى وضع

الحداثـــة ومابعـ هـــا موضـــعا للاتهامـــات الدائمة دون فحص للجوانب التاريخية والموضوعية فى الظواهر التى تشمل عالمنا وواقعنا الموضعى فى ذاته.

إن فصول الباب الثانى تعالج قضايا وإشكاليات الحداثة فى عالمنا المـــتحول عبر موضوعات عديدة منها الثورة والإسلام والتنمية، ودور المؤسســـات الإعلامية والدينية وإنتاج العنف السياسى ذى الوجه الدينى، ثم مواقف الحركة الإسلامية السياسية من الديمقراطية الغربية، فضلا عن أداء جماعـــة "الإخـــوان المسلمين" فى الانتخابات الأخيرة، ثم نختم هذا الـــباب، بالجمعيات الأهلية الإسلامية فى نظرة تاريخية وبانورامية حول دورهـــا فى عمليات تشكيل المجتمع المدنى المصرى، وبعض التوقعات حول انعكاسات ١١ سبتمبر ٢٠٠١ على هذا النمط من الجمعيات الأهلية.

الفصل الأول

الثورة والإسلام والتنمية:
من الصراع السياسى إلى الإصلاح الدينى

لعب الدين عموماً أدواراً هامة فى تطور مصر السياسى والاجتماعى والثقافى، وأنتج إشكاليات عديدة مست علاقة مصر وصفوتها السياسية – وفئاتها الاجتماعية على اختلافها – بذاتها الجماعية، وهويتها، ومع تاريخها ومكوناته ونزاعاته، بل وعلاقتها بالعالم وتحولاته. نستطيع القول فى إيجاز شديد – قد يبدو مخلاً – إن الدين الإسلامى والأرثوذكسية المصرية شكلا طرفاً رئيساً فى المناظرات والإشكاليات التى دارت، ولا يزال صداها الصاخب يتردد حول الحداثة القانونية والسياسية والتحديث السلطوى للقيم والمؤسسات منذ محمد على باشا وإسماعيل باشا، وصولاً عبر صراعات وتمزقات عديدة إلى تجربة ثورة يوليو وحتى اللحظة الراهنة فى حياة مصر السياسية والثقافية والدينية .

ثمة أدوار عديدة لعبها الدين – عبر المؤمنين أياً كانت انتماءاتهم الدينية والمذهبية والفقهية والاجتماعية والسياسية – فى التطور السياسى والاجتماعى والثقافى المصرى، ولاسيما قبل الثورة، ويمكن لنا إيجاز هذه الأدوار فيما يلى تمثيلاً لا حصراً:

١- شكل أحد أبرز مكونات تأسيس الهوية الشخصية والجماعية من ناحية والنزاع عليها فى أحيان عديدة، عندما يتصادم مع المكونات والمصادر الأخرى التى تغذى الهوية القومية فى إطار الدولة الحديثة، ومنذ تأسيسها وإلى الآن حيث اعتمدت على مصادر حديثة، وشبه علمانية فى إنتاج صفات الهوية، ومنها مفاهيم الأمة والقومية فهما حديثان ومعلمنان.

٢- لعب دور الإطار الدفاعى إزاء الضغوط السياسية الوافدة سواء عبر الاحتلال الأجنبى، أو الانساق التعليمية والثقافية المستعارة عن المرجعيات الغربية، بقطع النظر عن الموقف منها قبولاً أو رفضاً، تمثيلاً وهضماً، أو نبذاً، لأننا إزاء فاعل تاريخى – اجتماعى – ثقافى، بل استوعب بعض عناصر الوافد – إذا شئنا استعارة اصطلاح طارق البشرى – لدعم أنساقه وشروحه وتأويلاته، ولتأسيس شرعية الجديد عليه

مما أدى إلى اعتباره نسقاً معيارياً لقبول أو جحد كل ما هو مستعار من خارجه.

٣- لعب دور المعبئ فى عمليات الكفاح القومى ضد الاستعمار البريطانى، وضد الضغوط الخارجية .

٤- مثل أحد التعبيرات الثقافية - الاجتماعية القومية فى المناظرات والسجالات حول تجديد أو تقدم أو تطور أو نهضة أو إصلاح أو تحديث مصر - على الاختلاف بين هذه الاصطلاحات والسياقات والأطر النظرية التى أنتجت فى إطارها - حيث شكل الدين محوراً فى قضايا أساسية، كشكل النظام السياسى وعلاقته بالمرجعية الدينية، والإنتاج القانونى ومصادره وشرعيته بين المنطق الأصولى وفلسفته، وبين الهندسة والمنطق القانونى الوضعى الحديث والوافد، وإصلاح أوضاع المرأة، وسند السلطة ديمقراطى وتمثيلى، أم دينى وشورى؟ ثم العلاقة مع الأيديولوجيات الحديثة كالليبرالية والاشتراكية، والتأميمات والإصلاح الزراعى. إلى العلاقة مع العالم العربي، ومع المجتمعات التى يدين غالبية سكانها بالإسلام. شكل الدين طرفاً ولا يزال فى الحوار والسجال حول أساسيات بناء الدولة ومؤسساتها، حتى أضحى فضلاً عن تداخل الدين الإسلامى / والمسيحى - طرفاً فى السجالات والمناظرات الكبرى وتفصيلاتها حول نظم الأفكار السائدة وفروعها فى حياتنا السياسية والفكرية بدءاً من هوية مصر فرعونية وقبطية أو إسلامية ، وعربية، ومتوسطية، أو أفريقية .. الخ، إلى الأنظمة المعمارية وطرزها كما تجلت فى العقود الأولى من القرن الماضى، إلى الأثاث وأنماط الزى وتعبيراتها ودلالاتها الثقافية فى مشاهد الحياة اليومية. وانعكس الرمز الدينى وتجلياته فى الإنتاج الأدبى والإبداعى، بل وشكل محوراً فاعلاً فى مناظرات القانون والفلسفة والتنظير النقدى فى الآداب عموماً .. الخ.

الإشارات الوجيزة السالفة تكشف إلى أى مدى لعب الدين أدواراً عديدة وأساسية فى تشكيل وجوه الحياة الفكرية والمؤسسية والدولتية والمجتمعية فى مصر الحديثة والمعاصرة.

نود أن نشير إلى أن الدين كان فاعلاً، وعبر البشر المؤمنون به عبر انتماءاتهم الاجتماعية ومصالحهم وتحيزاتهم السياسية والأيديولوجية. الدين يتحرك مؤثراً بالإيجاب أو السلب عبر فاعلين اجتماعيين

وسياسيين، من ثم نحن إزاء توظيفات له فى السياسة والثقافة والعلاقات الاجتماعية بين قوى وشرائح متعددة تتصارع حول المصالح، تتوازن حينا، وتتنازع فى أحيان عديدة. من هنا يبدو من الأهمية بمكان أن نذكر مع آخرين أن نزوع بعضهم إلى محاولات استبعاد ونفى، بل واتهام الخطابات الدينية الإصلاحية أو التجديدية بالهرطقة أو الزندقة أو الكفر وراءه مصالح وأهواء سواء من بعض منتجى الخطاب الدينى المؤسسى أو الراديكالى، على سبيل المثال، مثلما حدث مع خطاب جمال الدين الأفغانى، والإمام محمد عبده فى الماضى حيث، "لا يمكن تفسيرها بدوافع دينية صرف تعدها مجرد وجهات نظر متبادلة إزاء الدين بقدر ما تفسرها عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية اتخذت من الدين غطاء لها، إنها عوامل المصالح الطاغية – على الهموم والقضايا – فى كل زمان ومكان"(١) .

ثمة توظيف للدين فى الصراع السياسى قبل ثورة يوليو مع جماعة "الإخوان" و"شباب محمد" واستدعاء النظام الملكى للدين الإسلامى لارتداء قناع الخلافة الإسلامية بعد سقوطها فى تركيا الأتاتوركية، ولكن مصطفى النحاس باشا زعيم الوفد المصرى آنذاك أجهض هذا المشروع.

من ناحية أخرى، شكلت جماعة "الإخوان" و"شباب محمد" و"مصر الفتاة" الأطراف الرئيسية فى استخدام الدين كقناع سياسى ورمزى وثقافى فى العمل السياسى، على الرغم من أن الخطاب الدعوى والتربوى الذى للإخوان تجديداً رفع فى البداية، كجزء من عمليات التربية السياسية التدرجية، والتجنيد، والحشد، والانتشار والتعبئة، وذلك كرد فعل وتعبير سياسى ضمن تعبيرات أخرى وطنية وليبرالية وماركسية، على وضعية الاستعمار البريطانى والدعوة إلى الاستقلال، وتزايد معدلات التغريب وعدم الاستقرار السياسى، واتساع الفجوات الاجتماعية بين السراة من ناحية، وبين الفئات الوسطى الصغيرة، والفلاحين والعمال وعوامل أخرى عديدة تحفل بها كتابات لنا ولآخرين

(١) د. نعيم اليافي "حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة" ص٢٤، ٢٥ الناشر مركز الإنماء الحضاري، دمشق، الطبعة الأولي ٢٠٠٢ .

حول نشأة وتطور الحركة الإخوانية ونظائرها والوطنية على مسرح السياسة المصرية منذ عام ١٩٢٨ من ناحية أخرى.

من ناحية أخرى لابد من ملاحظة التوظيفات الرمزية للدين في الطقوس السياسية للملكية المصرية، وللنخبة السياسية الحاكمة، تلك التي لا تتعدى كثيراً بعض الممارسات الطقسية والتمثيلية آنذاك .

أردت مما سبق أن أبين أهمية الدور الاستثنائي الذي لعبه الدين في إطار الدولة الحديثة في مصر، وأود أن أتناول في إيجاز أيضاً دور الدين وتوظيفاته في ظل ثورة يوليو ١٩٥٢ على النحو التالي:

أولاً: ملاحظات أساسية .

ثانياً: الناصرية والدين .

ثالثاً: الساداتية والدين .

رابعاً: الإسلام والمؤسسة، والفقه: الحاجة مجدداً لإصلاح ديني إسلامي .

أولاً : ملاحظات أساسية :

أود ابتداءً أن أطرح عدداً من الملاحظات الوجيزة قبل أن أدلف إلى الخطوط الرئيسية لموضوعنا.

١- نستخدم اصطلاحات السلطة، ونظام وتوظيفات كما تعرفها العلوم السياسية. والسوسيولوجية الغربية، لا كما استقرت عليه في إيحاءاتها أو مدلولاتها السلبية والحاملة لأحكام القيمة في الخطابات الأيديولوجية السائدة، ومساجلاتها وليس على نحو ما، كما توظف في النصوص الإعلامية السيارة وهجاءاتها في نعتها لثورة يوليو بالنظام بهدف التركيز على إثارة المدرك السلبي للتعبير في النسق اللغوي السائد واستخداماته.

٢- سوف أركز على الوظائف التي نيطت بالدين في إطار العمليات السياسية للنظام المصري في ظل ثلاثة عهود، الناصرية والساداتية، والمرحلة الراهنة التي امتدت إلى عقدين. ومرامنا هنا معرفة ما إذا كنا إزاء نمط واحد توظيف للدين أم أنماط مختلفة، من خلال استجلاء وتحليل عناصر الاستمرارية والانقطاع والتغير.

٣- نقصد بتوظيف الدين، مجموعة الوظائف التي قام بها خلال ثلاثة عهود في إطار النظام السياسي وأيديولوجيته وسياساته وعملياته وآلياته، أي تحديد نمط أو أنماط استخدام الدين في هذا الإطار.

٤- يقصد بالدين هنا - الإسلامى تحديدا - وعلى مستويين:
المستوى الأول: الدين كنسق من المعتقدات، والرموز، والأخلاقيات.

المستوى الثاني: الدين - المؤسسة، وأقصد بذلك التعبير المؤسسى عن الدين، من خلال نظام التفسير والقراءات والتأويلات للبنى الاعتقادية والأخلاقية والتشريعية والرمزية. هنا نحن بإزاء نمط توظيف للمؤسسة الدينية الرسمية وأدوارها من ناحية، وأيضا استخدام مؤسسات إسلامية كالحركة الصوفية المصرية التى سرعان ما تم توظيفها فى عقود الستينيات والسبعينيات والثمانينيات، والتسعينيات.

٥- الدور السياسى للدين فى إطار السلطة ليس جديدا فى الحالة المصرية كما أشرنا فيما سلف، وفى ظل عمليات بناء الدولة الحديثة، من حيث عمليات تأميم الدولة للدين والمؤسسة الرسمية منذ محمد على وإسماعيل باشا، لا سيما مع بداية تشكل نمط من العلمانية المبتسرة للدولة على عهد إسماعيل باشا وانفصال نسبى للبنية القانونية والقضائية المصرية المستعارة من الهندسة القانونية الغربية عن نظام الشريعة، أو مجموعة القواعد العرفية التى تشكل قاعدة القانون التقليدى التى كانت سائدة آنذاك.

سنركز على توظيفات الدين فى ظل نظام يوليو١٩٥٢، حيث كان ولا يزال الصراع على الدين، وبه هو أحد أبرز محاور الصراع داخل النظام - بنيته الأيديولوجية وعملياته السياسية - وخارجه أيضا.

ليس هذا فحسب، بل إنه لعب، ولا يزال، دورا تشكيليا وتحويليا لبنيات وهياكل اجتماعية، وطوع سياسات ومواقف نخب.. الخ.

ثمة ما هو أخطر، إذ لعب الدين ولا يزال دوراً إشكالياً فى استراتيجيات الصفوة السياسية فى تأسيس الهوية، وفى التلاعب بها، وعليها فى نزاعاتها على مستوى القوى السياسية المتنازعة داخليا، ثم على المستوى الديني.

أود أن أشير إلى أن ما دفعنى إلى إعادة تناول هذا الموضوع الحيوى عن العلاقة بين السلطة السياسية، وبين الدين، الذى سبق أن درسته فى مؤلفات عديدة منذ أوائل الثمانينيات من القرن الماضى، يرجع إلى التساؤلات العديدة التى تثور بين الحين والآخر، داخل الصفوة السياسية والحزبية، وبين المثقفين، وذلك عندما تلوح أزمة ما فكرية، أو

ذات علاقة بالاندماج القومى بين المصريين المسلمين والأقباط، أو مشكلات قد تثار بشأن جماعة الإخوان المسلمين - المحظورة قانونا - أو غيرها من الجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية، أو تعامل الدولة مع المؤسسات الدينية الإسلامية الرسمية،أو القبطية الأرثوذكسية والكاثوليكية والإنجيلية.

ثانياً : الناصرية والدين والتنمية ، والصراع السياسى:

شكلت تجربة جمال عبد الناصر السياسية وعلاقاته مع الحركة السياسية والحزبية المصرية - ومعه بعض الضباط الأحرار - أحد مصادر الخبرة السياسية فى التعامل مع الدين - كنسق عقيدى وقيمى ورمزى وثقافى، وذلك فى إطار العمليات السياسية، والمشروع التنموى، وبناء الشرعية السياسية بعد الثورة. ويمكن لنا فى إيجاز شديد - قد يبدو مخلاً - أن نبرز بعض المحددات التى شكلت رؤية الضباط الأحرار، وجمال عبد الناصر على وجه الخصوص للدين عموماً والإسلام تحديداً فيما يلى:

١- الدين كخبرة شخصية : شكل الإسلام أحد المكونات المرجعية للعديد من الضباط الأحرار، وثمة من كان منخرطا فى جماعة الإخوان المسلمين، ومن ثم كان الإسلام لديهم مرتبطاً بالمشروع السياسى للجماعة حتى فى عمومياته وشعاراته الأساسية التى رفعتها يومذاك.

٢- خبرة التعاون والصراع ومحاولات الوصاية من جماعة الإخوان المسلمين على الثورة: شكلت علاقات بعض الضباط الأحرار مع جماعة الإخوان، كجمال عبد الناصر، والسادات، وكمال الدين حسين، وآخرين واحداً من أبرز محددات علاقة الثورة بالدين فى السياسة، وذلك من خلال خبرتهم الشخصية فى التعامل مع قادة الإخوان، وأساليب العمل التنظيمى والسياسى والدعوى داخلها، وخاصة فى ظل مرحلة تصاعد دور الإخوان فى المرحلة السابقة على تشكيل تنظيم الضباط الأحرار وقيام الثورة. إن النظرة السلبية لجمال عبد الناصر وزملائه من التجربة الحزبية، ساهم فى اقترابهم من الإخوان حيناً، فضلاً عن علاقتهم بالفريق عزيز المصرى، ومصر الفتاة، وعبد العزيز على، وكونت مصادر خبرة وإدراك سياسى لهم، وأثرت على طرائق إدارتهم للصراع مع الجماعة، والإدارة السياسية للدين عموماً.

اتخذت ثورة يوليو موقفاً يتسم بالمرونة واللين السياسى مع جماعة الإخوان بعد قيام الثورة سواء بتمييز الجماعة عن الأحزاب السياسية، أو بطلب مشاركتها ببعض الوزراء فى حكومة اللواء محمد نجيب، فقدم المرشد العام الثانى المستشار حسن الهضيبى، أسماء حسن عشماوى، ومنير الدلة، وأحمد حسن الباقورى الذى وافقت الثورة على مشاركته ثم شارك منفرداً وتم فصله من الإخوان [٢]، ثم أثناء حل الأحزاب السياسية مع الإبقاء على الجماعة .. الخ .

من ناحية أخرى كان تباطؤ الإخوان فى إعلان موقفهم من الثورة، وانطواء بيانهم على تأييد مشروط برؤية دينية للإصلاح، وحصر مهمة الضباط الأحرار، ثم طلبهم تشكيل لجنة تعرض عليها كافة خطوات الثورة قبل الإعلان عنها، مما أدى إلى إعلان عبد الناصر أن "الثورة لا تقبل وصاية من أحد" [٣] .

قامت الثورة – رغم موقف الأخوان وشروطهم – بتقديم مجموعة من الحوافز، لحاجتها لدعم شعبى، بفتح التحقيق مجدداً فى قضية اغتيال المرشد العام الأول الشيخ حسن البنا، والقبض على المتهمين فى العملية وعلى رأسهم/ إبراهيم عبد الهادى باشا، ثم الإفراج عن السجناء السياسيين. ولاسيما أعضاء الجماعة الذين سجنوا فى قضايا الاغتيال السياسى مثل النقراشى باشا، والمستشار الخازندار وغيرهم، ومشاركة عدد من الضباط فى تأبين المرشد العام [٤] .

لاشك أن تجارب الإخوان، ومواقفهم السياسية بعد الثورة ولاسيما فى ظل أزمات يناير – مارس ١٩٥٤، ثم حادث المنشية الذائع فى ٢٦ أكتوبر ١٩٥٤، ثم أحداث ١٩٦٥. فى كلتا الأزمتين استطاع جمال عبدالناصر، ونظام يوليو أن يبلور تصوراً عن دور الدين فى السياسة والتنمية فى مصر.

---

(٢) د. زكريا سليمان بيومى "الإخوان بين عبد الناصر والسادات من المنشية إلى المنصة" ١٩٥٢–١٩٨١ الناشر مكتبة وهبه القاهرة ، ١٩٨٧.

(٣) تراجع وقائع الأحداث فى د. زكريا سليمان المرجع السابق ص٢ وما بعدها.

(٤) د. زكريا سليمان بيومى، المرجع السابق ، ص ٢١، ٢٢.

إن حصاد تجربة الضباط الأحرار، ونظامهم بقيادة جمال عبد الناصر تمثلت لديه تحديداً، فى أهمية وخطورة توظيف الإخوان أو أى جماعة سياسية أخرى للدين كمجموعة من الأنساق العقائدية والرموز والقواعد التشريعية وكنسق معيارى كلي – فى إطار أى مشروع سياسى يؤسس شرعيته ووجوده وأيديولوجيته على احتكار النص الدينى المقدس لصالحه، وادعاء النطق باسم الدين في المجتمع المصرى الذى تشكل ثقافته الدينية – الإسلامية والمسيحية معاً – مكوناً رئيساً وفاعلاً فى حياة المصريين على اختلاف أوضاعهم الاجتماعية، والثقافية، ثم أن جماعة الإخوان تمثل مركزاً سياسياً مناوئاً للثورة والنظام الجديد، خاصة فى ظل موقف القادة الجدد من التجربة الحزبية شبه الليبرالية. من هنا شكلت الخبرات السياسية لقادة النظام الجديد، وعلى رأسهم جمال عبد الناصر فى تعاملهم مع الأخوان، ثم معرفته بهم كرجل تنظيم من طراز خاص، ومن ثم استخلص أن ثمة خطراً داهماً من توظيف الإخوان للدين الإسلامى فى عملهم السياسى، والتظيمى بدءاً من التجنيد والحشد والتعبئة، إلى توظيف بعض مقولاته الفقهية السلفية كمعايير لقياس شرعيه الثورة وسياساتها وقراراتها.

من هنا كان الصدام بين الإخوان والثورة – أياً كانت الروايات الرسمية أو الإخوانية لوقائع الصدام العديدة – أمراً يبدو مرجحاً من البداية، لأنه صراع بين أطراف تطرح مباشرة أسئلة تدور حول من الذى يدير النظام الجديد، ويصنع سياساته وقراراته، ودور الدين الإسلامى وتوظيفاته على اختلافها فى السياسة والثقافة والتشريع والسلوك الاجتماعى.

يمكن القول إن رؤية عبد الناصر لدور الدين وتوظيفاته فى السياسة، كانت قاعدة أساسية، وسنرى أنها ستؤثر على العلاقة بين الدين والنظام السياسى المصرى طيلة ثلاثة عهود سياسية أياً كان تقويمها النقدى والتحليلى أو السياسى أو الأيديولوجى أو الاجتماعى لها.

إن دور الدين فى الإطار المرجعى لجمال عبد الناصر، كان مغايراً إلى حد ما عن غيره من قادة النظام الجديد آنذاك إذ تأسس على عدد من المصادر المرجعية يمكن إيجازها فيما يلى :

١- إيمانه الدينى والعقيدى وخبراته وتجربته الروحية الشخصية.

٢- الفقه الإصلاحي للإمام محمد عبده، وبناء رؤيته الدينية على أساس الاستنارة والعقلانية ورفض التفسيرات السلفية المتشددة.

٣- كتابات الأستاذ خالد محمد خالد ومنهجه وأسلوبه البيانى السلس البليغ، وتفسيراته المتقدمة للإسلام وقيمه وشخصياته ولاسيما فى علاقته بالسياسة، وخاصة كتابه ذائع الصيت "من هنا نبدأ".

استطاع جمال عبد الناصر عبر تجربته، وتكوينه أن يعتبر الدين الإسلامى والمسيحى بمقدورهما أن يؤديا دوراً فى عملية التغيير الاجتماعى والثقافى نحو التنمية الشاملة، وأن هناك حاجة موضوعية لتطوير الفكر الدينى (٥) .

٤- أدرك عبد الناصر منذ فلسفة الثورة أهمية الدين فى السياسة الخارجية المصرية للنظام الجديد، في إطار الدوائر الثلاث، وخاصة الدائرة الإسلامية.

٥- استطاع عبد الناصر أن يبلور تصوراً لدور الدين يبدأ بالإصلاح المؤسسي، بهدف إنتاج رجل الدين العصرى، الذى يستطيع عبر تكوينه، أن ينهض بدوره فى خلق وشائج بين الدين ومواجهة "تحديات الحياة العصرية"- إذا شئنا استخدام عنوان كتاب حسن صعب الذائع- وذلك كجزء من وظائف جديدة للدين ورجاله فى عمليات التنمية.

من هنا وبعد حادثة المنشية بدأ الاهتمام مجدداً بدور الأزهر الشريف وعلمائه، خاصة فى ظل هجوم بعضهم على الإخوان كالشيخ عبد الرحمن تاج الذى اعتبر الإخوان كالخوارج لا يقبل فى أمرهم توبة ولا شفاعة(٦) .

٦- تم تشكيل المجلس الأعلى للشئون الإسلامية عام ١٩٦٠ الذى رأسه ضابط - محمد توفيق عويضة - وضم إليه بعض رجال

---

(٥) انظر فى ذلك مؤلفنا "المصحف والسيف : صراع الدين والدولة فى مصر" ص٣١ وما بعدها، والمراجع المشار إليها هناك، وخاصة عبد العاطى محمد أحمد : الدين فى فكر عبد الناصر، مدبولى للنشر ١٩٨٤. وأنظر أيضاً رفعت سيد أحمد : الدين والدولة والثورة ص٦٣،٦٤،٦٨، دار الهلال ١٩٨٥.

(٦) انظر زكريا سليمان بيومى، المرجع السابق ذكره والمراجع المشار إليها هناك ص٦٦ ، ٦٧.

الأزهر ، وعدداً من المنشقين على الإخوان. ثم تم إنجاز خطة تطوير الأزهر، وتعديل بعض المناهج الدراسية فى الكليات التقليدية المنوط بها تدريس المواد الدينية، ثم إضافة كليات جديدة هى الطب والهندسة والتجارة وتدعيم فرع متكامل للبنات، فضلا عن تبعية الأزهر لرئاسة الجمهورية، وتعيين وزير لشئون الأزهر، كان فى بعض الأحيان من غير مشايخ الأزهر[٧] ولعب الأزهريون دوراً أساسيا فى سياسات توظيف الدين[٨]، وأسست إذاعة للقرآن الكريم فى ١٩٦٤/٣/٣١ ، ثم عدل من طريقة اختيار شيخ مشايخ الطرق الصوفية من الانتخاب إلى التعيين بقرار جمهورى.

٧- إن نظرة على توظيفات الدين فى العمليات السياسية فى تصور عبد الناصر يمكن إيجازها فيما يلى:

١- إن الديـن يمـثل أحد مصادر شرعية النظام السياسى الناصرى، ضمن مصادر أخرى عديدة منها العملية الثورية ذاتها التى تمت فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ .

٢- إن الدين يلعب دوراً فى التوازن السياسى بين التيارات السياسية والفكرية المتصارعة فى مصر آنذاك .

٣- الدور التعبوى للدين فى عمليات التنمية، وفى تسويغ شرعية الاختيار الاشتراكى.

٤- أداة لتبرير وتسويغ الخطاب السياسى، وسياسات النظام على اختلافها.

٥- الدين الإسلامى والأرثوذكسية المصرية يمثلان إحدى أدوات السياسة الخارجية المصرية.

هذا الدور الذى لعبه الدين فى إطار المشروع الناصرى شكل توظيفاً مكثفا للدين، ومضاداً للنمط الإخوانى فى العمل السياسى واحتكاره لصالح الجماعة ومن ناحية أخرى شكلت هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، مزيدا من الاعتمادية على وظائف الدين فى السياسة، لكن الهزيمة ذاتها أدت إلى إعطاء دفعة لقوى الإسلام السياسى، والخطاب الإسلامى السياسى

---

(٧) زكريا سليمان بيومى ، مرجع سبق ذكره ص ٧١.

(٨) رفعت سيد أحمد مرجع سبق ذكره ص ١٩١.

الإخوانى، وغيره من الخطابات بل وضخت دماء جديدة ليصول فى الحياة المصرية، ويقدم تفسيراته الخاصة للهزيمة، واستراتيجيات دحر العدوان و رد الاحتلال الإسرائيلى، وعبر ذلك انتقادات عديدة للنظام.

إن أهم ما فى رؤية جمال عبد الناصر للدين فى إطار الدولة الحديثة ، يتمثل فى النزعة الإصلاحية للإسلام سواء على صعيدى المؤسسة أو الفكر الدينى، ورفض سلطة رجال الدين أياً كانوا، إلا أن أن هزيمة يونيو أدت إلى إعاقة استمرارية هذا الاتجاه الإصلاحى.

ثالثا : الساداتية والدين وما بعد :

سـوف أتناول بإيجاز شديد العلاقة بين الدين والسلطة السياسية المصرية فى ظل نظام السادات وحتى اللحظة الراهنة فيما يلي:

من خلال دراساتنا التحليلية السابقة فى غير هذا الموضع نستطيع أن نوجز القول فى أن توظيفات السلطة السياسية، والحكومات المصرية المتعاقبة للدين فى إطار النظام تمثل فى أداء وظائف عديدة يمكن لنا أن نحدد بعضها فيما يلي:

١- شـكل الديـن الإسلامى مصدرا من مصادر شرعية النظام السياسي، وكرمز من رموز - وطقس من طقوس - الزعامة السياسية، واسـتهدف إبـراز موافقة سلوكهم السياسى والحياتى مع أصول الشرع الإسـلامي، وذلك بهدف إبراز تميزه عن أنماط سلوكية دهرية وعلمانية أشيعت عن خصوم الرئيس السادات على سبيل المثال، وروجت لها الآلة الإعلامية الرسمية، ووصلت إلى حد اتهام الرئيس لبعض خصومه بأنهم لا دينيون.

٢- وظـف كـأداة من أدوات تبرير الخطاب السياسى وتسويغه للسياسـات الأساسـية للنظام باعتبارها تتوافق وتنسجم مع أصول الدين وشريعته، ولاسيما فى مجال الملكية الفردية، وفى السماح بالهجوم على الملكـية الجماعـية لوسائل الإنتاج، وعلى التشكيك فى قوانين الإصلاح الزراعى وتحديد الملكية الخاصة.. الخ.

٣- أداة مـن أدوات المـناورة السياسية، فى الصراع مع القوى الراديكالـية فـى المجـتمع، أى قـوى اليسار بمختلف ألوانها بدءاً من الناصـريين والماركسيين ومن هم على يسارهم، ثم امتدت لتشمل القوة العلمانية وشبه العلمانية المختلفة بمن فيهم الليبراليون الجذريون عند نهاية

حكـم الرئيس السادات، بل كأداة للصراع مع الإسلاميين الراديكاليين فى نهايـة حكمـه، بوصف إسلامهم بالتطرف، والبعد عن الوسطية، وعن التسـامح واتصاف خطابهم وسلوكهم بالغلو والتشدد، بل وخروجهم عن تقاليد الأسرة المصرية وقيمها !.

٤- كـأداة فـى صـياغة ترتيبات وتحالفات النظام إقليميا، مع السعودية ودول الخليج، وفض التحالف مع الاتحاد السوفيتى السابق.

٥- كان توظيف السلطة الساداتية للدين عموما بمثابة إطار عام واسع يلجأ إليه النظام عندما يريد، ويخرج منه عندما يتحدث مع الغرب، ويعود إلى الدين والشريعة كرموز وإشارات فى صناعة خطابه السياسى ليؤكد على تدين النظام ورئيسه وصفوة حكمه مقارنة بالمرحلة الناصرية، أو إزاء انـتقادات المعارضـة المصرية اليسارية والليبرالية والإسلامية السياسية.

٦- عـندما اشـتدت حدة الصراع بين النظام والتيار الإسلامى الراديكالى لجأ النظام إلى تعديل المادة (٢) من الدستور واعتبر الشريعة المصـدر الرئيسى للتشريع، مع إدخال تعديلات أخرى تتعلق بمدد ولاية رئـيس الجمهورية، التى وردت فى المادة (٧٧) التى جرت على أن مدة الرئاسـة سـت سـنوات ميلادية تبدأ من تاريخ إعلان نتيجة الاستفتاء، ويجوز إعادة انتخاب رئيس الجمهورية لمدة تالية ومتصلة. ثم عدلت هذه المـادة فى الاستفتاء الذى تم في٢٢ مايو ١٩٨٠ وأصبحت تنص على أن مدة الرئاسة ست سنوات ميلادية مع رفع القيد الخاص بالمدد.

هذا التعديل جاء فى إطار لعبة هدفها إرضاء المزاج العام الدينى الذى ساد آنذاك – ولا يزال، والقوى الإسلامية السياسية من ناحية، فى مقابل تمرير عملية رفع القيود الدستورية على مدد إعادة انتخاب رئيس الجمهورية، آنذاك وهو الرئيس السابق أنور الساداتمن ناحية أخرى.

٧- استخدم النظام التعديلات الدستورية والدعوة إلى تطبيق الشريعة كورقة سياسية بحيث شكلت أداة، وأداة مضادة، وبالأحرى أداة إشكالية، ففى تركيزه السياسى الإعلامى على ضرورة تطبيق الشريعة والإعداد المتدرج لذلك يعطى للدين سطوة وسيطرة على السياسى والمدني. ويجعل جل سياساته وأطروحاته على أرضية الدين، وهى فى

ذاتها تعطى للقوة المضادة للنظام على أرضية الدين، قوة وزخما وبيئة للضغط الشديد.

وفى المستوى ذاته، رفعت عمليات توظيف الدين إثارة مشكلات تمس عملية بناء الاندماج القومى وشروطه وقيمه وقواعده الأساسية.

من أبرز التحديات التى طرحتها توظيفات النظام للدين فى العمليات السياسية تـتمثل فى مجالات القانون والسياسة، وبروز عناصر قضائية تحكم بالشرع الإسلامى فى حالات تعارضت فيها النصوص القانونية مع بعض أحكام الشريعة. وهو ما شكل مؤشرا جديدا على بعض التحولات فى اتجاهات الجماعة القضائية المصرية آنذاك. هذا المتغير يمثل تعبيرا عن تأثير الحركة الإسلامية فى الجامعة على الثقافة السياسية والقانونية لعناصر عديدة من الجماعة القانونية المصرية على اختلاف مكوناتها.

نوجز القول إن السلطة المصرية استخدمت نظام الدين على نحو مسـتمر كأحد مصادر الشرعية السياسية للنظام، وأداة للتوازن السياسى مع خصومه السياسيين، ثم فى إحداث تحويلات فى توازنات القوى داخل الخريطة السياسية للنظام والحقل السياسي. ثم فى وظائف التبرير والتعبئة السياسية - الاجتماعية، ناهيك عن دوره كأحد أدوات إحداث التحول فى السياسة الخارجية.

(١) العلاقة مع المؤسسة الرسمية :

يمكن القول أيضا ان العلاقة مع المؤسسات الدينية الرسمية اتسمت بعدة سمات فى المرحلة الناصرية ثم الساداتية.

فى الأولى من خلال تطويرها، ثم إدخال وظائف المساندة والدعم والتبرير للخطاب السياسى ولأيديولوجية النظام وسياساته، ومنها الترويج للاشتراكية العربية، فى مقابل الاشتراكية العلمية، والشيوعية، بل الهجوم عليها بحدة، تعبيرا عن دعم دينى للنظام إزاء خصومه الماركسيين، فضلا عن هجومهم على النظام شبه الرأسمالى الذى كان سائدا قبل انهياره فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢.

من ناحية أخرى، استخدمت المؤسسة الدينية الرسمية كإحدى أدوات ثورة ١٩٥٢ فى السياسة الخارجية المصرية للثورة .

في المرحلة الساداتية: يمكن إيجاز ملامح عمليات توظيف النظام للمؤسسة الدينية الرسمية فيما يلي:

ظل نمط العلاقة الثابتة بين الدولة والصفوة السياسية الحاكمة والدين يتسم بالاستمرارية فى أداء ذات الوظائف التى نيطت بالدين فى ظل ثورة يوليو، ولكنها تزايدت فى ظل كثافة توظيفات النظام السياسية للدين سواء فى التحولات الأيديولوجية للنظام، أو كأداة للتوازن والتحول السياسي، وفى طبيعة أيديولوجية النظام، إزاء القوى المعارضة، ثم أداة للتعبئة والتبرير.

إلا أن الطابع السلطوي، مثل أداة ضاغطة وضابطة للمؤسسة، والجماعة الأزهرية عموما. إلا أن هذه العملية السياسية التى بدأت والمؤسسة تحت السيطرة من وجهة نظر النظام، سرعان ما تآكلت آليات وأدوات السيطرة السياسية، والأمنية عليها فى ظل نمط الاعتمادية المؤسسية والوظيفية من النظام على المؤسسة الدينية الرسمية ثم توظيفها لتحقيق عدة أهداف نطرح بعضها تمثيلا لا حصرا فيما يلي:

١- الدفاع عن أطروحات وأهداف النظام السياسى وبيان عدم مناهضتها لشرع الله أو تسويغ دينى لها مثال: هجوم الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر جاد الحق على جاد الحق على سياسات الإصلاح الزراعي، ودفاعه عن القوانين التى قامت بإلغاء الإصلاح الزراعي.

٢- نقض وتفنيد أطروحات الجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية وخطاباتها ومغالاتها وتشددها وإثبات تنافيها مع الأصول الإسلامية وصحيح التدين، وأبرزها بيان الإمام الأكبر عبد الحليم محمود الذى أرسله إلى المحكمة العسكرية العليا فى قضية جماعة "المسلمون" ثم الكتاب الذى أصدره الأزهر بعنوان هذا بيان للناس ردا على أطروحات الجهاد والفريضة الغائبة الذى طرحه تنظيم الجهاد الذى اغتال الرئيس أنور السادات.

٣- الدفاع عن السياسات الخارجية للنظام الساداتى سواء فى تحولاته نحو الدول العربية المحافظة كالسعودية ودول الخليج.. إلخ، أو إزاء التسوية السياسية للصراع مع إسرائيل، وتوقيع اتفاقية السلام (انظر نص فتوى مفتى الجمهورية، جاد الحق على جاد الحق آنذاك فى مؤلفنا المصحف والسيف: صراع الدين والدولة فى مصر). ثم هناك موقف

المؤسسة الرسمية إزاء التدخل العسكرى للاتحاد السوفيتى السابق فى أفغانستان، ودعم المجاهدين الأفغان، وموقف الرئيس السادات وسياسته آنذاك.

(٢) تغيرات الثمانينيات والتسعينيات:

مازال نمط توظيف الدين سائدا، لكن فى ظل سياقات متغيرة، على رأسها أن الاهتمام الأيديولوجى المكثف من النظام والنخبة خفتتْ كثافته عن ذى قبل. فى العقدين المنصرمين ساد نمط من الاعتمادية الوظيفية من النظام على المؤسسة الدينية الرسمية، وذلك لمواجهة الجماعات الإسلامية السياسية – التى كانت ولا تزال توصف فى الخطاب الرسمى ومؤيديه – بصفة "إرهابية". غير أن هذه الاعتمادية كانت توازيها وتوازنها نفاذية سياسية – وثقافية واجتماعية للمؤسسة وخطابها الذى اكتسب قسمات محافظة وتقليدية، بل إن دعم المؤسسة لخطاب النظام وسياساته أعطى لها مساحة حضور اتسع نطاقها ومداها فى الإعلام، ومن ثم استطاعت توسيع هذا المدى السياسى – الإعلامى والاجتماعى وتقوية نفوذها وحضورها فى المجال العام وذلك لاعتبارات عديدة نوجزها فيما يلي:

١- مساحة الحضور الرسمى المتزايد.

٢- فرض حضورها المكثف فى المجال الخاص وعلاقاته وعلاماته وطقوسه من خلال إعادة إخضاعه للنظام المعيارى للشريعة.

٣- تشكلت ثقافة دينية – عبر الإعلام، والجمعيات الدينية الأهلية، والجماعات الوعظية، ودعاة الإخوان – مما أدى إلى مراكمة كمية تحولت إلى نوعية بعدئذ – احتوت المجال الخاص كمدخل للحضور النوعى المكثف فى المجال العام.

٤- تأثرت المؤسسة بهذا التغير، ودخلت عناصر منها – مع وعاظ الأوقاف والجمعيات الأهلية والقوى الإسلامية الراديكالية – فى تنافس حول شرعية الحضور الديني، ومدى ذيوع خطاب المؤسسة إزاء خطاب الراديكاليات الإسلامية.

يمكن اعتبار التنافسية الوعظية قسمة بارزة فى سوق استهلاك الخطاب الدينى – الدعوى والسياسى – بين إنتاج المؤسسة الرسمية، والأهلية من ناحية، وبين منتجى الخطابات الدينية والأصولية والدعوية

السياسية والراديكالية من ناحية أخري. أسهمت الطبيعة التنافسية هذه في إحداث تحويلاتها في الخطاب الوعظي المؤسسي، وفي لغته ودلالاته وموضوعاته، بحيث مال نحو المحافظة والتشدد.

هذا التفكك في اتجاهات وآراء وفتاوى المؤسسة – بعضه قديم – إلا أنه يبدو ملمحا وسم عقدى الثمانينيات والتسعينيات، وهو مستمر حتى الآن. نعم ثمة تناقضات وتنافسات داخل المؤسسة الرسمية وانتقادات عديدة لقياداتها واتجاهاتها وعلاقاتها بالدولة. (حالة فتاوى الإمام الأكبر الشيخ سيد طنطاوى منذ أن كان مفتيا للجمهورية).

وجيز هذه المرحلة أن الدين لا يزال يشكل أحد محاور حركة السلطة، وقوى سياسية أخري، وتسعى هذه القوى إلى تأميمه لصالحها.

نستطيع أن نقول إن ذات أدوار المؤسسة الدينية مازالت تقوم بها، ولكن نمط العلاقة التابعة والتأميم المؤسسى والتوظيف لها، لم يعد كما كان قائما أيام الرئيس جمال عبد الناصر، حيث امتلك تصورا متكاملا لدور ووظائف الدين في السياسة المصرية، ربما تحت تأثير محمد عبده، في المجال التنموي، وخالد محمد خالد في العلاقة بين الدين والسياسة، وخبرته السابقة في علاقات الثورة بالإخوان، وردود أفعال الجماعة تجاه نظامه.

أخطر نتائج التوظيفات السياسية للتأويلات والتفسيرات السلطوية للدين جاءت من طرف بعض القوى الإسلامية الراديكالية المحجوبة عن الشرعية القانونية وتمثلت في توظيف مضاد للدين كأداة لجحد الشرعية السياسية للنظام، واعتباره خارجا عن ملة المسلمين، وتكفيره لدى بعض هذه القوي. أي استخدام الدين في بنائه المعاييرى والقيمى كأداة في الصراع السياسي، وفي تحديد مدى إيمانية بل وإسلامية النخبة السياسية بكل مترتبات ذلك. وكان أبرز وأخطر ما تم في هذا الإطار هو الفتوى العامة التى أصدرها مفتى جماعة الجهاد حول خروج الرئيس السادات عن ملة المسلمين، وأن سلوكه واعتقاده ينقع عنها، وكانت الإشارة عامة تومئ وتشير إلى الواقع.

نختم هذا الجزء من العرض الوجيز بالقول إن توظيفات السلطة والقوى السياسية والحزبية للدين لا تزال حاضرة وبقوة في مصر الآن.

رابعا: الإسلام والمؤسسة، والفقه: الحاجة لإصلاح دينى إسلامى:

إن نظرة على حصاد خمسين عاما من التوظيفات المكثفة للإسلام فى السياسة المصرية – فى الشرعية والتعبئة والتوازن والتبرير. الخ– والصراعات الضارية بالدين وعليه بين الثورة والإخوان والجماعات الإسلامية الراديكالية، والدعوية، أدت إلى عنف داما، وخلط للأوراق والمجالات، والمقدس بالمدنس، والدينى بالمدنى، وإلى نزاع على الهوية، ومكوناتها، وإلى انكسار المرجع التاريخى لتأسيس الاندماج القومى بين المصريين. إن اجتياح الخطاب الدينى – بمختلف أنماطه ومنتجيه – لكافة مجالات الحياة اليومية والأسواق اللغوية والرمزية والسياسية والثقافية أدى إلى فوضى فى إنتاج الخطاب، والفتاوى، وإلى بروز مراكز قوى دينية فردية وجماعية خارج إطار المؤسسة الرسمية على نحو ما يشهده الواقع المصرى.

إن الدور الذى لعبه النفط ، ودعم وتشجيع الدول الملكية والمشيخية والأميرية النفطية لبعض المؤسسات الإسلامية ، والشخصيات الدينية، واعتماد عدد كبير من رجال الدين فى تطوير حياتهم الشخصية والعائلية على الهجرة إلى النفط للعمل وشروطه المحددة فى بعض البلدان النفطية من الناحية الفقهية، وطبيعة المادة التى تدرس، أدى فى واقع الأمر إلى نفاذية بعض السلطات الدينية والسياسية والنفطية إلى داخل الإنتاج الفقهى والتعليمى المصرى على نحو ما شهدت به إنتاجات المرحلة الممتدة من وصول الرئيس السادات للحكم.

إن أبرز ما يمكن تطويره واستصحابه للمستقبل الآتى لمصر، وذلك لبث دينامية وحيوية جديدة فى الفكر الدينى المصرى، يتمثل فى ضرورة تطوير مفاهيم الإصلاح الدينى الفقهى والمؤسسى لدى جمال عبد الناصر. إن العمليات الإصلاحية يجب أن تتجاوز سلبيات عديدة. ثمة حاجة لتبنى استراتيجيات التطوير المستمر للمؤسسة من خلال الإنتاج الكيفى لرجل الدين المجدد لا رجل الدين السلفى، ذى العقل التكرارى، وذهنية السماع والعنعنة والحفظ ، تلك التى لم نعد بحاجة إليها، لأن ما تقوم به من وظائف يعتمد على التذكر، والتكرار ، يمكن أن تنهض بها الأجهزة المعلوماتية والاتصالية متعددة الوسائط .

إن المؤسسة الدينية الأزهرية الرسمية تواجه مشكلات وتحديات عديدة يمكن لنا إيجازها تمثيلاً لا حصراً فيما يلى:

١- الركود الفكرى للمادة الفقهية موضوع سياسات التعليم الدينى، والاعتماد على مناهج ونصوص فقهية تقليدية وقديمة بما هى إنتاج للاسئلة والتفسيرات والتأويلات التى كانت سائدة فى قرون سلفت، وبعضها تجاوزه بعض الإنتاج الفقهى السنى المجدد سواء فى نهاية القرن التاسع عشر أو منتصف القرن الماضى، أو بعض اجتهادات جديدة ، تحتاج إلى إدخالها ضمن سياسات التعليم الدينى، كالمواطنة والموقف من غير المسلمين، والمرأة ، والحريات العامة...الخ.

٢- تداخل المؤسسة الرسمية فى توظيف مكثف لها فى الصراع السياسى داخل مصر وخارجها، وعلى محاور عديدة منها: التسويات السياسية الإقليمية وقضاياها العديدة، والسياسة الخارجية المصرية، ثم فى المواقف السياسية الحكومية على تغيرها، وتناقضها بين الحين والآخر لاعتبارات المصالح السياسية والشخصية ، الأمر الذى أثر على مصداقية خطاب المؤسسة، وخطابات رموزها الدينية. امتد التضارب إلى اقطاب المؤسسة، سواء شيخ الجامع الأزهر، والمفتى، وبعض أساتذة الجامعة الأزهرية.

٣- أدت رغبة بعضهم فى ممارسة العمل السياسى إلى خلق بعض الجماعات التى ترمى إلى التدخل فى كافة القضايا السياسية والاجتماعية وإبداء الرأى فى أمور عديدة ، بعضها يخرج عن نطاق التخصص الدينى.

٤- أدت الفضائيات ، والنزعة السجالية العنيفة إلى انتشار رغبة عارمة لدى بعض رجال الدين الأزهريين إلى استخدام الفضائيات لتحقيق شهرة ونفوذ مؤسس على التشدد ، ونقض كل الآراء الاعتدالية التى قد يطرحها بعض رجال الدين المعتدلين.

٥- أزمة فى مناهج التفسير والتأويل، إذ تعتمد على إعادة إنتاج النصوص، والنقول والمرويات، دونما تحليلات تعتمد على أسئلة مختلفة وإنتاج أساليب للقياس والاستنباط جديدة ، تستطيع أن تساعد رجل الفقه على الاجتهاد الفعال، ومن ثم لايزال العقل النقلى هو المسيطر على إنتاج غالب الخطابات الدينية السائدة داخل المؤسسة ، بل وخارجها.

٦- أدى اعتماد السلطة السياسية، ونخبة الحكم على المؤسسة الرسمية فى مواجهة الجماعات الإسلامية الراديكالية والإخوان المسلمين إلى تزايد نفوذهم خلال العقدين الماضيين، ولاسيما فى المجال العام، وفى المجال الثقافى تحديداً ، وفى إبداء آرائهم فى الإبداع الأدبى - وغيره - فى مصر، مما أثر كثيرا على مستوياته ، من خلال خلق رقابات داخلية لدى المبدعين على اختلافهم.

إن الإنتاج الفقهى والتأويلى الدينى فى مصر ، يكشف عن فجوة عميقة مع الواقع ومشكلاته بل وعن مستجدات الحياة ما بعد الحديثة والعولمية ولا تزال استجاباتنا قديمة ونقلية وسلفية وتفتقر فى معظمها إلى إنتاج إبداعات اجتهادية أصيلة وعميقة.

هل ثمة إمكانية لتجديد وإصلاح الفكر الدينى والمؤسسى؟ نعم هناك إمكانية ، وذلك يتطلب استكمال مشروع تطوير الأزهر، وذلك عن طريق سياسات تعليمية جديدة تتطلب إدخال الاجتهادات المعاصرة إلى مناهج التعليم. إن تطوير التعليم الدينى لا يتم فقط باستخدام الحاسوب والإنترنت ، لأن العقل النقلى لا يتعامل مع المناهج والبنى الذهنية التى أنتجتهما ، وإنما مع الآلة فقط ، وهذا أمر يعكس ذروة أزمة الفكر الدينى.

إن التطوير لا يشمل الهياكل والسياسات التعليمية الدينية فقط ، وإنما يحتاج إلى إصلاح بنية العقل الدينى النقلى عبر الانفتاح على العلوم العصرية فى أعمق منابتها ومصادرها وتطوراتها لا فى شذراتها وتعميماتها السطحية كما يحدث فى التعليم المصرى الجامعى عموما.

إن الثورة فى مناهج الألسنيات ، والفلسفة، وعلوم الاجتماع لابد من أن تكون جزءاً من تعليم وبحوث وتطبيقات الباحثين فى الكليات الدينية، بل يجب أن يشمل ذلك مستويات التعليم الدينى من الابتدائى إلى الإعدادى حتى الثانوى.

إن تطوير الأزهر مسألة أساسية وجزء من حركة إصلاحية شاملة فى المجتمع والدولة هما شرط أساسى لإصلاح الفكر الدينى وبنيته العقلية.



الفصل الثانى

المؤسسة الإعلامية والدينية
والعنف السياسى الدينى:
الإنتاج والوقاية والاحتواء
تمرين فى السياسة العملية



ملاحظات أولية: الخطاب الوقائى والعملى : ضوابطه وحدوده:

هذا النمط من الفصول يتسم بالبعد الغائى، ومن ثم فهو أقرب إلى الـــ Position Paper تقديـــر موقف، ويرمى إلى الانتقال من تحليل حالـــة العـــنف السياسى ذى الوجوه الدينية والطائفية، إلى السعى وراء تشـــكيل حـــزمة سياسات واستراتيجيات ترمى إلى صوغ نزعة وقائية، تـــتوجه إلى مصادره وأنماط إنتاجه وأشكالها، بهدف تجفيف بعضها، أو إدارة أزمـــات العـــنف، أو تطويـــق آثارها والحيلولة دون امتدادها إلى نطاقات ومجالات أخرى.

وفى هذا الإطار لابد من إبداء ملاحظات بدئية فيما يلى:

١- إن تقديـــر الموقف غالبا ما يستثير مسألة السلطة الرسمية، كجهـــة طلب على التقدير، أو كجهة منوط بها ما ينطوى عليه من رصد وتكييف للمشكلة أو الأزمة - كنقطة ذروة فى تطورها وزمنها داخلها - ومن ثم لأساليب التعامل معها، وما ينطوى عليه من اقتراحات وهذا أمر ينطوى على بعض الدقة، إلا أن تقدير الموقف هنا أبعد مدى وأطرافا من الســلطة السياسية، وجهاز الدولة، ليشمل أطرافا وفاعلين طوعيين داخل المجتمع المدنى تحت التشكيل.

٢- إن هذا النمط من الخطاب، يتسم بالطابع والحس العملى الذى يرمى إلى وضع توصيات كاملة للتنفيذ ويراعى حالة من تتوجه لهم من حيث الاقتصاد السياسى للتوصيات، والنفقة السوسيو - ثقافية، والسوسيو - سياســية لهـــا، والأخطر مستوى العقل السياسى والمهارات، والبنية النفسية لهم. ثمة توصيات تنطوى على تفكير غير نمطى لا يتلاءم مع ما هـــو ســـائد من أنماط للتفكير الرسمى، أو غير الحكومى وغالبا ما تجد صـــداً ولا مبالاة. وأخرى تبدو باهظة النفقة السياسية، وقد تتطلب نهجاً إصلاحياً لا تستطيع توازنات السلطة السياسية ونخبة الحكم أن تنهض به لأنه يجافى مصالحها .. إلخ.

ومن خصائص هذا النمط من خطاب المابينبغيات أنه ينطوى على لغـــة تـــبدو مجانـــية، وقد تبدو منفصلة عن واقعها، وقد تتسم بالسهولة

والبساطة والجنوح صوب المثالية حيناً، أو التخييل، أو الاضطراب، خذ ما شئت من الأوصاف السابقة أو كلها. قد يداخل خطابى بعض من هذه المثالب، ولعل الإفصاح عنها بدئيا هو وعى بها يروم التحرر منها.

يفترض هذا النمط من الخطابات، أنه ينطوى على بنية معلوماتية تتسم بالحد الأدنى من الدقة، وتكييف سوسيو – سياسى، وسوسيو – ثقافى للعنف ذى الوجوه الدينية، والطائفية، وانطلاقاً من هذا الموقف التحليلي يتأسس هذا الخطاب حول سياسة عملية مقترحة: وفى هذا الإطار أود أن أحيل لكتابات عديدة لنا عن "حالات العنف ذى الوجوه الدينية والطائفية فى مصر" "والوجه والقناع: الجماعات الإسلامية والعنف والتطبيع، سيشات للدراسات والنشر، القاهرة ١٩٩٥"، وهو ما نعده سنداً مسوغاً لهذا الخطاب، وحماية له من نعت المجانية والتعميم كوصم له.

أضع الملاحظات والضوابط السالفة، ضبطاً للخطاب وحداً من غلوائه، للإطار الذى ينطلق منها هو ومنتجه، ناهيك عن إمكانية فعله أو تفعيله.

ملاحظات ثانية: تفكيك العنوان ومضمراته:

نحو رؤى مقترحة حول "دراسات المؤسسات الدينية والإعلاميةفى مواجهة العنف ذى الوجوه الدينية والطائفية" هذا العنوان المطلوب أن يكون نقطة الانطلاق فى هذا الخطاب يحتاج إلى وقفة. يبدأ العنوان يطلب لإنتاج حلول متمثلا فى هذا الشطر منه "نحو رؤى مقترحة"، وهو ما يفترض أولا أن ثمة خللا هيكليا، أو أزمة فى أداء هذه المؤسسات، وتحديداً الإعلامية والدينية، ثم يفترض ثانياً أن المؤسستين ضمن أخريات لها علاقة بحالات العنف المادى، والرمزى ذى الأوجه الدينية والطائفية، ويفترض ثالثا أنهما يمتلكان القدرة على المساهمة فى معالجة مشكلاته ومسبباتها وآثارها.

ويفترض العنوان ضرورة تصحيح أدوار المؤسستين، عبر مقترحات عملية.

التحفظات السابقة كلها هى مقدمات أساسية للدخول إلى موضوع الخطاب، الذى ينطلق من افتراض مواجهة العنف وطيوفه المتعددة المادية والرمزية عبر أدوار جديدة للمؤسستين، أو تصحيح لأدوار خاطئة

متعثرة أو معاقة يقومان بها، وذلك لأسباب داخلية أو سياقية أو سلطوية.
انطلاقا من ذلك يتعين أن نتناول موضوعنا على النحو التالى:

أولا: المؤسسة والعنف : ملاحظات أولية.

ثانيا: المؤسسة الإعلامية والعنف.

ثالثا: المؤسسة الدينية والعنف.

رابعا: رؤية حول سياسة وقائية وتطويقية للعنف ذى الوجوه الدينية والطائفية.

أولا: المؤسسة والعنف: ملاحظات أولية:

بداهات مجانية لابد منها:

من البداهات – تبعاً لها – القول أن ظواهر العنف المادى والرمزى هى جزء من الصراعات الإنسانية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وتصور مجتمع ما دون عنف – أياً كانت صفاته وخصائصه ومنابعه – هو تصور تخييلى، ومن ثم فإن إمكانية القضاء عليه واستبعاده من السلوك الاجتماعى هو وهم. والعنف السياسى يدور حول السلطة أساساً، راميا إلى الاستيلاء عليها، أو ممارسة ضغوط كى تجنح نحو خيارات محددة فى قراراتها وسلوكها السياسى – الاقتصادى، والدينى.

العنف السياسى – ذو الوجوه الدينية والطائفية – يستهدف الوصول إلى السلطة وجهاز الدولة لتطبيق رؤية دينية للسلطة والمجتمع. هذا الهدف يأتى على قمة أعماله الأساسية. وقد تكون متدرجة كما لدى جماعة الإخوان المسلمين عبر أهداف وسيطة ترمى إلى تحقيق استراتيجية الأسلمة من الوسط عبر اختراق الهياكل النقابية والمهنية للفئات الوسطى – الوسطى، والوسطى الصغيرة كعصب للحياة السياسية فى المدن المريفة، والريف والأسلمة من أسفل عبر تقديم هياكل خدمية فى وسط بعض الفئات الاجتماعية الأكثر عسراً فى المدن المريفة وهوامشها وقاعها فى القاهرة والإسكندرية وبورسعيد والمنصورة، (لاحظ هنا نتائج انتخابات مجلس الشعب التى جرت عام ٢٠٠٠ واتجاهات التصويت لصالح الإخوان للتدليل على ما سبق).

ويمكن القول أن هذه الأهداف لم تتحقق لأسباب عديدة: منها قوة وقدم الدولة المصرية وأجهزتها – مقارنة بدول أخرى تأسست بعد

الاستقلال كالجزائر مثلا، وخبرة جهاز الدولة الأمنى فى التعامل مع جماعة الإخوان، ثم مراكمته لخبرات جديدة ومعاصرة مع الجماعات الراديكالية كحزب التحرير الإسلامى، وجماعة المسلمون، والسماوية، والتوقف والتبين، والجهاد والشوقيون، والجماعة الإسلامية .. إلخ.

فضلا عن التطوير المستمر لأدوات القمع المشروع المنوط بجهاز الدولة المصرى.

إن تمكن جهاز الدولة الأمنى من تخفيض معدلات العنف إلى الحدود الدنيا، يبدو ملحوظاً، خاصة بعد مرحلة من المواجهات، والموجات المتعددة المتكسرة وموجتى العنف الطويلتين فى التسعينيات أحدثت خسائر سياسية واقتصادية واجتماعية كبيرة، ولا تزال بعض انعكاساتها حالة ومستمرة إلى اللحظة الآنية.

من ناحية ثانية، أدى العنف السياسى – ذو الوجوه الدينية والطائفية – إلى تحقيق بعض الأهداف الفرعية، وإن لم يؤذ إلى تحقيق هدفه الأكبر وهو الوصول إلى قمة جهاز الدولة والاستيلاء عليه عنوة، أو عبر استراتيجيات أخرى.

من ناحية ثالثة يمكن ملاحظة الفجوات بين المواجهة الأمنية – عبر سياسات الأمن السياسى وآلياته – وبين السياسات الإعلامية، والدينية فيما يلى: لا نستطيع أن نكتشف قدراً من التكامل الفعال والمنسق بين سياسات المواجهة وآلياتها، وقصارى ما تم جهود قد تتضافر حينا، وتتناقض وتتضارب فى أحيان أخرى على نحو ما درسناه فى أكثر من عمل بحثى لنا، وأحيل هنا إلى دراستنا عن أزمة السياسة الأمنية فى مصر، ثم مؤلفينا "النص والرصاص: الإسلام السياسى والأقباط وأزمات الدولة الحديثة فى مصر" دار النهار، بيروت ١٩٩٨، و"العنف المحجب" بالإنجليزية ١٩٩٥. ليس هذا فحسب بل وإلى كتابات باحثين آخرين[١]. من ناحية أخرى، بدا لنا ولآخرين آنذاك أن ثم فجوة

---

(١) انظر فى ذلك د. حسنين توفيق إبراهيم: ظاهرة العنف السياسى فى النظم العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه (١٧)، الناشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، يناير ١٩٩٢، ود. حسن بكر: العنف السياسى فى مصر، أسيوط بؤرة للتوتر الأسباب والدوافع (١٩٧٧ – ١٩٩٣)، الناشر، المحروسة، ١٩٩٦.

بيــن الآلـــة الأمنـــية، وبين التغطية السياسية، أو الإطار السياسى الذى تـــتحرك مـــن خلاله أجهزة القمع المشروع فى مصر، ونقصد بذلك أن تحاط عمليات الأمن بمجموعة من السياسات تحاول تجفيف منابع العنف فى الواقع الاجتماعى والرمزى والسياسى والثقافى والاقتصادى المحيط بمصادره وبيئاته وسياقاته المحيطة.

أشير وبوضوح إلى أن تصور المؤسسة أياً كانت وأدوارها إزاء العـــنف السياسى عموما – وذى الوجوه الدينية والطائفية – وكأننا إزاء مؤسســـة نقية، وغير ملوثة ببعض أشكال العنف يبدو وهما آخر، يتجلى فـــى الخطابات التى تطالبها بالمساهمة فى منع العنف أو الوقاية منه، أو تطويـــق آثـــاره إلـــى الحدود الدنيا. ويبدو هذا الوهم مضمراً أحيانا فى الخطاب المجانى حول غياب أدوار المؤسسات فى عمليات المواجهة.

إن المؤسسة الرسمية أياً كانت – ولا سيما الإعلامية والدينية – لا يمكن فصلها عن الدولة وأيديولوجيتها المسيطرة – لازال للاصطلاح وظيفـــته على الرغم من أفول ألقه السياسى والكتابى – ومن ثم يناط بها صـــراحة وضـــمنا أدوار فى عمليات الضبط السياسى والاجتماعى عبر آلـــيات القمـــع الأيديولوجـــى والرمزى، من خلال تسييد سلطة الخطاب السياســـى الرسمى المركزى السائد – بما يتضمنه من مصالح اجتماعية وسياســـية للنخـــبة الحاكمة والقوى الاجتماعية المؤيدة لها – وذلك عبر سياسات وبرامج وخطاب إعلامى ودينى .. إلخ.

المؤسسة الرسمية إذن تدافع عن مصالح، وتستخدم خطاباً وآليات بعضـــها ينـــتج عنفا مشروعا منوطاً بالدولة نظريا، وأخرى تنتج عنفا رمزياً، وعنفا ناعماً Soft Violence ، وكل هذه الأنماط الرسمية تتكامل وتتضافر فى أحيان عديدة مع العنف المادى المشروع لجهاز الدولة وقد يتـــنافر ويضطرب فى بعض الأحيان، وهذا ما حدث فى سنوات العنف الضـــارى بيـــن الدولـــة والحـــركة الإسلامية السياسة الراديكالية عندما اعتـــبرت العـــنف المادى مثل الاغتيالات والتفجيرات، والعنف المعنوى والرمـــزى – تكفـــير الأشخاص والمجتمع والأفكار .. إلخ – خياراتها السياسية الأساسية.

إن المؤسسة – فى ضوء ملاحظاتنا الآنفة الذكر – هى فى ذاتها آلة لإنتاج العنف عموما، وليس هذا كما ألمحنا أمراً نظرياً، وإنما هياكلها

وقـيمها وسياساتها وقواعدها وآلياتها تضع تحديات لتفضيلاتها السلوكية والعملـية سواء فى إطار سياساتها الإعلامية أو التعليمية أو التربوية أو الدينـية. المؤسسة الرسمية كجزء من جهاز الدولة تحتكر عملية وضع الحـدود بيـنها وبيـن غـيرها، والدولـة تضع الحدود بين المشروع واللامشروع، والحلال والحرام والمكروه السياسى والرمزى. إن وضع الحدود بين اختيارات الدولة والمؤسسة ونقائصها وما يخرج عن إطارها هـو إنتاج للاستبعادات. ومن هذه العملية يستولد بعض العنف الرسمى مادياً، أو ناعماً، حال تجاوز الحدود والمعايير القانونية من قبل منظمات سياسية عموما ودينية وطائفية خصوصاً، وأشخاص فرادى.

إن عـنف جهـاز الدولـة المشروع يبدو سائغا إذا كانت النخبة الحاكمـة جـاءت عـبر انتخابات حرة وشفافة، وتحوز على الشرعية والرضـا العـام للأغلبية. من ثم يبدو العنف الدولتى – فى إطار تطبيق مـبدأ سيادة القانون العادى بأطره وضوابطه – سائغاً ومقبولا ومحاطاً بالمشـروعية. ويبدو أيضا العنف الرمزى والأيديولوجى – فى الإعلام والتعليم والدين والتربية – لإنماء الوعى المدنى بالمواطنة ودولة القانون مقـبولاً، خاصة إزاء أنماط مضادة للعنف السياسى لقوى سياسية حجب الـنظام عـنها الشـرعية القانونـية والسياسية، كما فى حالة الإخوان والجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية .

لعل ما سبق من ملاحظات يؤدى بنا إلى الوضع الإشكالى التالى وهـو كيف نطالب بأدوار لمؤسسات تنتج أنماطاً من العنف المشروع – أو اللا مشروع فى نظر بعضهم عند مستوى معين أو بمعايير محددة – بأن يكون لها دور وقائي إزاء مصادر إنتاج العنف السياسى ذى الوجوه الدينية والطائفية، وتطويق آثاره وانعكاساته ؟

هذا التناقض قد يبدو لدى بعضهم شكلياً بين عنف مشروع وآخر يوصم بعدم المشروعية والواقع أن العنف المشروع قد تنحسر عنه صفة المشروعية فى أحيان عديدة، ويغدو عنفاً طليقاً وغشوما إزاء مثيل مضاد له.

قصـارى مـا أود أن أشير إليه هنا أن بحثنا يدور حول أدوار للمؤسسـات الإعلامية والدينية للتقليل من معدلات العنف وتطويق آثاره حـال وقوعـه لا مـنعه، ومن ثم فنحن إزاء مؤسسات منتجة للعنف،

ومساهمة فى إحداثه – فى حدود – وقد تؤدى إلى رفد عملياته المضادة وغير المشروعة فى بعض الأحيان .

ثانياً : المؤسسة الإعلامية والعنف :

علامات على مكونات أزمة ممتدة

تكشف المتابعة المستمرة على الحقل الإعلامى – المكتوب والمسموع والمرئى – عن عدد من الملاحظات الأولية منها :

١- إن الأجهزة الإعلامية على اختلافها ساهمت فى عمليات مواجهة التيار الدينى السياسى العنيف، عبر التمييز بين جوهر الإسلام الاعتدالى وبين الجماعات الإسلامية السياسية، من خلال استخدام عدد من الأوصاف التمييزية بين هذا النمط من الأفكار الإسلامية السياسية وبين إسلام المؤسسة الرسمية الأزهرية، ويمكن رصد أبرز الأوصاف تمثيلاً لا حصراً فى الاعتدال، والإرهاب، والتطرف مع أوصاف أخرى ذات طبيعة جنائية وعقابية، كالمجرمين، والغلاة، وفى بعض الأحيان استخدام اصطلاح الخوارج على الأمة، وتدينها الصحيح ... إلخ .

إن شيوع وصف الجماعات بالمتطرفة والإرهابية، وغير المشروعة والمحظورة قانوناً – كجماعة الإخوان المسلمين – كل هذه الاصطلاحات القيمية والقانونية، كانت تبدو كسمت مائز للخطاب الإعلامى حول الجماعات الإسلامية السياسية المتطرفة .

من ناحية ثانية، يمكن أن نلاحظ أيضاً انصياع الخطاب الإعلامى – والصحفى القريب من السلطات تحديداً – إلى التوجه العام لجهاز الدولة الأمنى فى مواجهة الجماعات، من حيث الأوصاف، وأساليب النشر، وحدوده وطرائق معالجته .

ثمة ملاحظة لم تكن هناك غالباً سياسية تحريرية – مرئية أو مسموعة أو مكتوبة – متبلورة خارج التمييزات والأوصاف السابقة، أو حول فهم لعلاقة الدين بالسياسة، أو لنمط من التدين الإصلاحى، ولا لموقف عام من أنماط التدين الشعبى الشائعة، ولا من ظواهر السلفية والطقوسية فى الحياة اليومية، وذلك فى الغالب الأعم، ويرجع ذلك إلى أن الصفوة السياسية الحاكمة، وأجهزة الدولة لم تكن لديها مثل هذا التصور إلا فى عمومياته المبتسرة بين اعتدال، وتطرف وإرهاب،

والـــتهديد الذى تشكله هذه الجماعات على الصفوة وجهاز السلطة، هدفها الاستيلاء عليه.

من هنا تولدّ لديهم الشعور بالخطر، ومن ثم الميل إلى المواجهة الأمنية الضارية أساسا فى التصدى للجماعات الإسلامية المسلحة.!

إلا أن الملاحظـــات العينـــية علـــى المتابعة والمشاهدة والقراءة والسماع خلال العقد الماضى تشير إلى ما يلى من ملاحظات :

١- إن المواجهة الإعلامية، كان هاجسها الرئيس إثبات انتمائها، والـــنظام، والنخبة إلى الإسلام، وأنها أكثر إيماناً وتديناً وانصياعاً للعقائد والقيم والتقاليد الإسلامية من الجماعات الدينية، فى مواجهة خطاب جحد الشـــرعية الـــذى ترفعه تلك الجماعات على أساس ثنائية الكفر والإيمان الضدية.

هـــذا الـــتوجه الدفاعى – للأجهزة الإعلامية – فى ظل موجات العـــنف ذى الوجوه الدينية والطائفية المنكسرة أو الطويلة هو الذى ساد، ولـــم يكـــن موفقاً وفعالاً لغياب فلسفة ورؤية شاملة للمواجهة تنتظم فى إطارها السياسة الأمنية.

هـــذا الإدراك السياســـى – والإعلامى – والدينى الذى شاع مع كـــثافة وضغط استراتيجية جحد الشرعية الدينية عن النظام – وعمليات الاغتيال السياسى لعناصر نخبوية وثقافية سواء الناجحة حينا، أو الفاشلة فـــى أحيان عديدة – ساهم فى التأثير على فكر وعمل الأجهزة الإعلامية وأدى إلـــى ارتـــباك خططها، ودفعها نحو نمط من المزايدات فى اثبات تدين الدولة والإعلام ونفى مقولات الخروج عن الملة والعقيدة، مما أدى إلى مباراة ممتدة فى إثبات كلاً الطرفين أيهما أكثر تديناً وإيماناً والتزاماً بأحكـــام الديـــن الحنيف. فى ظل هذا السياق بمناوراته ومزايداته الدينية والسياسية من فاعليه الأساسيين أدى إلى ما يلى :

١- توظـــيف النظام والجهاز الإعلامى للمؤسسة الدينية لإثبات عـــدم صدقية خطاب التكفير وجحد الشرعية، ثم استخدام بعض الوعاظ الأزهريين الرسميين للهجوم على الجماعات الراديكالية بوصفها متطرفة من ناحية، ثم الدفاع عن تدين النظام ونخبة الحكم من ناحية ثانية.

٢- نـــدرة الكتابات المتخصصة حول حركات الإسلام السياسى والراديكالـــية منها على وجه الخصوص، وتاريخها، وأفكارها وبنياتها،

لصـــالح خطاب مشوش وعام وغامض وإنشائى الطابع. هذا الاتجاه أدى إلى غياب معالجات جادة لقضايا الدين والعنف والسياسة، وكيفية صياغة اســتراتيجيات لمواجهـــة مصـــادر إنـــتاج العنف وأسبابه، واتجاهاته، وجيوبوليتيكا العنف داخل البلاد، أو خارجها. هذا الغياب للخطاب العلمى - الاجـــتماعى إزاء عنف الجماعات الإسلامية السياسية أدى إلى هيمنة خطـــاب هجائى يسعى لتأكيد دعمه للنظام وولائه السياسى - سواء فى غالب الإعلام المكتوب أو المرئى أو المسموع - أكثر من محاولة بلورة فهـــم عمـــيق للظاهرة الدينية السياسية، وأنماط عنفها المادى والرمزى لمواجهتها، وصياغة تصورات إصلاحية دينية يمكن للإعلام والمؤسسة الدينية أن ينهضا بأدوار تحد من انطلاق العنف - ضمن أدوات سياسية واقتصـــادية وتعليمية وثقافية .. الخ - أو احتواء وتطويق آثاره السلبية على التطور الاجتماعى والدينى والسياسى للأمة المصرية.

أدى هـــذا الاتجـــاه داخل الجماعة الصحفية فى الصحف القومية وقياداتها الرسمية إلى الاضطراب، ومحاولة إثبات تدينهم الأمر الذى أثر على السياسة التحريرية فى تناول الأمور الدينية عموماً .

٣- غـــياب تصـــور واضح - وموضع اتفاق أو التزام من قبل الجماعة الصحفية والإعلامية - من العنف ذى الوجوه الدينية والطائفية، الأمـــر الـــذى أدى إلـــى معالجات عشوائية، ومتضاربة إزاءه، أو تبنى الـــبعض لمواقـــف وتصورات الأجهزة الأمنية وتكييفها للعنف السياسى والطائفى والجنائى، إلا فيما ندر من معالجات وكتابات جاءت من مواقع مستقلة سياسياً وفكرياً.

٤- أدى غـــياب التخصـــص فى الشئون الدينية - سواء أصول الديـــن أو علـــوم الاجـــتماع والسياسة والتاريخ - إلى تسطح الكتابات وإنشـــائيتها، وخلطهـــا بيـــن الموضـــوعى والذاتى والسياسى والإيمانى والفكرى فى المعالجات الإعلامية .

٥- فى ظل تنافس الصحف المعارضة والمستقلة مع القومية، تم توظـــيف قضايا العنف السياسى ذى الوجوه الدينية، مع توظيف الصور العاريـــة، والجـــنس، وقضـــايا الحوادث، كمواد حريفة فى ترويج هذه الصـــحف وللحصول على الإعلانات مما أدى إلى مساهمة هذه الصحف فـــى توزيع أجواء العنف عبر نمط من المبالغات الإثارية أو الترويجية

للمــادة المنشــورة عن العنف السياسى والجنائى، والعنف ضد المرأة أو الأطفال عموماً، ولا سيما أبناء الشوارع.

٦- الأجـيال الوسيطة والشابة فى الصحافة المصرية والإعلام المــرئى جــاء بعضــهم من سياقات "التطرف الدينى"، أو أبناء الحركة الإسلامية الراديكالية فى الجامعات المصرية فى النصف الثانى من عقد السبعينيات، ثم الثمانينيات والتسعينيات. بعضهم تشبع بالأفكار السماعية والقولية لكوادر هذه الجماعات، والبعض انتمى إلى الجماعة الإسلامية، ولكــنهم محدودون، ووجدوا طريقاً للعمل فى الصحافة المصرية. لاشك أن هــؤلاء تشــكلت لديهم إدراكات، ومفاهيم دينية تنتمى إلى فقه الغلو والتشدد، وبعضهم يفتقرون وبحكم التخصص إلى أصول وقواعد المهنة وعلومها، ومن ثم خضعوا فى العمل للأساليب العشوائية .

٧- إن ضعف التكوين ونقص التدريب والتأهيل أدى إلى غلبة ما يمكن أن نطلق عليه عشوائية اللغة العنيفة، وذلك من خلال شيوع ظاهرة تشويه المصطلحات، والميل إلى استخدام اللغة الخشنة، أو الحاضة على الكراهية، والاستبعاد وعدم التسامح.

إن عــنف اللغة يهيئ لأجواء العنف فى المجتمع، ويحض عليها ويســتثير دوافعه الكامنة، أن اللغة هنا تبدو كمتفجرات إذا شئنا استعارة تعبير البعض هنا.

٨- شيوع نمط من السياسات التحريرية لدى بعض الصحف - وأجهــزة الإعــلام الأخــرى - قائم على المبالغة، والصياغات الإثارية للأخبار والعناوين والتحقيقات. والنشر المفرط للمثيرات الجنسية والعنفية والجريمة عموماً فى الصور، وسرديات الوقائع، وإعادة صياغة أحداث العــنف الجنائى والأسرى وذى الوجه الدينى والطائفى على نحو إثارى. إن الإثــارة تــتحقق مــن خلال الإضافات المخلة التى لم تحدث أصلاً، والتوســع فــى نشر أسماء المتهمين وإدانتهم قبل صدور أحكام جنائية نهائية غير قابلة للطعن عليها بطرق الطعن العادية. إن أبرز مثال على إنــتاج المؤسســة الإعلامية - اللارسمية للعنف - هو حالة جريدة النبأ وكــيف أدى النشــر غير المدروس والإثارى إلى إنتاج للعنف كاحتجاج سياســى ورمزى، كما تمثل فى مظاهرات الشباب القبطى احتجاجاً على إهانات مست عن طريق النشر بعض معتقدات الأقباط المصريين .

٩- تأثر عناصر إعلامية عديدة بالهجوم الدينى المتشدد على الحداثة والعلمانية والعقلانية والمنهج النقدى بوصفها جزءاً من هندسة فكرية غربية تحاول هدم هويتنا وتراثنا، مما يؤثر على طرائق تناول الموضوعات المختلفة، وشيوع الخوف والوجل من التعامل النقدى للموضوعات الدينية التى قد تنطوى على تشدد ومبالغة وجمود فقهى، أو التى تكشف عن تحيزات فقهية قديمة لا تواكب أوضاع المجتمع واحتياجاته التى تتطلب اجتهادات جديدة .

ثالثاً : المؤسسة الدينية والعنف :

أزمة السياسة التعليمية والدعوية

المؤسسة الدينية الرسمية فى مصر، ذات تاريخ مديد، ولها تقاليدها الراسخة، وساهمت إلى حد ما مع المؤسسة الأرثوذكسية القبطية فى عملية إنتاج البعد الدينى فى الهوية المصرية عموماً. خرّجت المؤسسة عناصر مقلدة وسلفية، كما خرج من أعطافها مجددون ومجتهدون حاولوا إيجاد حلول فقهية - عبر آليات التفسير والتأويل - لمشكلات تواجه حياة الناس فى معاشهم، بل وتصادمهم مع حداثة العصر وتحولاتها الحادة. إن المؤسسة لا تنتج سياساتها ورموزها من فراغ فهى ابنة واقعها وسياقاته وظروفه، عندما يكون الإصلاح الاجتماعى والسياسى والديموقراطية سمت دولة ومجتمع وتصورات نخبة، ينعكس ذلك على المؤسسة، ونجد مشكلاتها تطرح فى حرية، وفى إطار صراعات بين مواقع القوة داخلها، وغالباً ما نجد انقسامات داخلها ما بين محافظين ومجددين، وهى سنة حياة المؤسسات والمجتمعات ولا ضير من ذلك.

أود أن أشير إلى أن المؤسسة الدينية - أياً كان انتماؤها ومجتمعاتها - هى أداة إنتاج للعنف المعنوى والرمزى عبر التمييز بين اتباعها ومن هم خارجها، لاعتبارات تتعلق ببنية القوة داخلها، وخارجها وفى العلاقة بين المجددين والمحافظين من أبنائها. نحن إزاء صراعات وتوازنات قوة ونفوذ بين قادة المؤسسة، ومن ثم توظيف للعنف الإدارى، ونظم التأديب، والرؤى عبر الخطاب والأقنعة الفقهية والتفسيرية التى تستخدم فى إخفاء طبيعة الصراعات على السلطة والنفوذ داخل المؤسسة

عمومـــاً، وعـــبر لغة تحاول من بعضهم أن تتمتع بالقداسة أو ظلالها أو ترمى إلى مساوقتها.

إذا كـــان ذلـــك - بإيجـــاز شديد - هو وضع العنف فى داخل المؤسســـة - أيـــاً كانـــت انتماءاتها - واستخداماته، فكيف تكون علاقة المؤسسة مع العنف الخارجى ! ولاسيما العنف السياسى ذا الوجه الدينى والطائفى ؟

إن تـــاريخ المؤسسة الدينية الإسلامية الرسمية وعلاقاتها بالدولة مديد منذ محمد على باشا، وتأميمه لها ولوظائفها لصالح الدولة المصرية، مـــروراً بعصر إسماعيل باشا، ومراحل مصر شبه الليبرالية حتى علاقة المؤسسة والدين بنظام ثورة يوليو ١٩٥٢. وتمثلت هذه العلاقة بين الدولة والأزهر فى تأميم أدوار المؤسسة لصالح دعم النظام، وصفوته السياسة الحاكمـــة، ســـواء فى تسويغ وتبرير ومساندة الخطاب السياسى للسلطة، والدفـــاع عـــنه مـــن خلال الخطاب الدينى، وشبكات واسعة ومن دور العـــبادة. وزادت من أهمية هذا الدور مصادمات النظام منذ تأسيسه مع جماعـــة الأخوان المسلمين(٢) وأثيرت عبر مرايا الصراع إشكالية الدين والســـلطة والرموز فى السياسة المصرية. تعرضت سياسات نظام يوليو وصفوته الحاكمة إلى تحديات دينية ورمزية تدور حول مشروعيتها من ناحية، ومدى سلامتها الدينية من ناحية أخرى من قبل الإخوان المسلمين، وجماعـــات إســـلامية راديكالية من حزب التحرير الإسلامى - جماعة الفنـــية العســـكرية - إلى جماعة "المسلمون" - التى أطلق عليها إعلاميا التكفير والهجرة - والجهاد، والجماعة الإسلامية، والسماوية و"الشوقيون" والتوقف والتبين ....الخ .

ولـــد هـــذا الصـــراع بين النظام والسلطة والجماعات الإسلامية السياسية أنماطاً من العنف المادى والأيديولوجى والرمزى، وظف الدين فـــيها توظـــيفاً مكثفاً وضاغطاً من كافة الأطراف، كل طرف يحاول أن يجحد شرعية الطرف الآخر على أساس دينى، أو قانونى، أو سياسى.

---

(٢) انظـــر فـــى ذلك تفصيلاً مؤلفنا "المصحف والسيف صراع الدين والدولة فى مصر" الناشر مكتبة مدبولى القاهرة ١٩٨٤، وانظر أيضاً "الثورة والإسلام والتنمية" الفصل الأول من الباب الثانى من الكتاب، من ص ١٣٩ إلى ص ١٥٧.

استخدم النظام المؤسسة الدينية الرسمية، وخطاباتها الدينية على نحو مكثف وضار إزاء الخطابات السياسية الدينية المضادة له، ولاسيما فـى العقديـن الماضيين من القرن الماضى، وأدى ذلك إلى نتائج عديدة منها :

١ – ازديـاد اعـتمادية النظام وجهازه الإعلامى على المؤسسة الدينـية بمـا أدى إلى ازدياد نفاذيتها الاجتماعية والسياسية وحضورها الإعلامى.

٢ – تأثـرت بعض – لا كل – العناصر داخل المؤسسة الدينية بخطـاب الغلـو والتشدد والتزمت كجزء من المزايدات على إثبات أى الخطابات أكثر نسباً إلى صحيح التدين الإسلامى وأصوله.

٣ – أدت الصـحف وأجهزة التلفاز والفضائيات إلى خلق نجوم جدد من الوعاظ والدعاة، بعضهم يجنح نحو التشدد لمراضاة بعض الغلاة من رجال الدين والمتدينين فى مجتمعات النفط فى الخليج وشبه الجزيرة العربية واليمن، ويقدم هؤلاء تفسيرات شديدة الغلو لمنع مزايدة الجمهور، وبعض رجال الدين الآخرين عليهم. استخدم البعض كاميرات الفضائيات فـى بـناء مكانة عبر تقديم نمط من الخطابات المتشددة باستثناء نسبى للشيخ يوسف القرضاوى وقلة محدودة.

٤ – أدى تحقيق الحظوة والنفوذ والمكانة عبر خطاب التشدد – بعـنفه الرمـزى والمعنوى– إلى تقليد البعض لذلك بهدف إنتاج سلطة لخطـابهم ومكانـة لهـم، وهو ما تحقق ولكنه انعكس سلبياً فى إحداث انقسامات داخل المؤسسة الرسمية كما برز فى نزاعات قادة المؤسسة مع الإمام الأكبر د. محمد سيد طنطاوى شيخ الجامع الأزهر، وجبهة علماء الأزهر وأيضاً عندما كان مفتياً مع شيخ الأزهر السابق الشيخ جاد الحق على جاد الحق ثم بين الإمام الأكبر والمفتي السابق نصر فريد واصل.

كان يمكن أن يكون الخلاف تعبيراً عن اجتهادات واختلافات فى الرأى إلا أن العنف الذى مورست به الاختلافات كان تعبيراً عن تحولات داخـل المؤسسـة وعلاقاتهـا الداخلية ومراكز القوة داخلها، وخارجها (السلطة السياسية – الإعلام –الجمهور– الاختيارات السياسية للدولة).

٥ – شـكل انتشار جماعات التطرف تعبيراً عن أزمة المؤسسة الدينية الرسمية، وعنف الخطاب التكفيرى والإرهابى، الذى يعكس تراجع

نفوذ المؤسسة داخل المجتمع، وتم استعادة بعض النفوذ عبر آلية العنف والتشــدد فــي الخطاب لدى بعضهم كما رأينا خلال العقد التسعينى من القرن الماضى[٣].

٦ – إن الحديــث عــن أزمــة الخطــاب الدينى، وضرورات إصـــلاحه، مع المؤسسة التعليمية أمراً لا علاقة له بأحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، وإنمـــا هـــى جـــزء من دعوات لمثقفين ورجال دين أزهريين عديديــن ذوى نزعات إصلاحية أصيلة، وهى مطالبات لها تاريخها قبل ثورة يوليو وبعدها.

٧ – أدى انشغال المؤسسة بمواجهة خطاب العنف الإرهابى إلى تراجع الاهتمام بقضايا تطوير النظام التعليمى الدينى والتركيز على أمور الصراعات الداخلية، ودعم الدولة فى سياساتها الخارجية، وضد جماعات "الـــتطرف" الديـــنى، الأمر الذى جعل خطاب الإصلاح والتجديد الدينى، يبدو خافتاً، وأكثر وهناً إزاء خطاب العنف الرمزى والمعنوى المتشدد.

وجـــيز مـــا ســـبق أنـــنا إزاء مشـــاهد لإنتاج العنف المعنوى والأيديولوجـــي، والرمزى تم إنتاجها عبر المؤسسة الرسمية الإعلامية، والدينـــية إزاء أنمـــاط عـــنف تنتج من المجتمع، ومن بعض الجماعات المحجوبة عن الشرعية القانونية، ومحظورة. إن هذا الوضع يعيد مجدداً طـــرح الســـؤال المحورى وهو كيف يمكن إعادة هيكلة وإصلاح أدوار المؤسسة الإعلامية والدينية لمحاولة تجفيف منابع إنتاج العنف ذى الوجه الدينى والطائفى، وتطويقه واحتواء آثاره السلبية حال وقوعه؟.

إن مدخلـــنا هـــنا ينطلق من موقف إصلاحى للمؤسسة الرسمية، وهذا أمر مشروط بإصلاح سياسى وهيكلى فى السلطة السياسية والصفوة الحاكمـــة، لأن الإصـــلاح لـــيس فقـــط سياســـة فنية ينهض بها تصور تكـــنوقراطى، صـــحيح أن بها أبعاداً فنية ووظيفية إلا أن جوهر العملية ذاتهـــا سياسى الطابع، ومن ثم يحتاج إلى عقل وخيال ومهارات سياسية

---

(٣) انظر فى رقابة الأزهر الواقعية على الإنتاج الفكرى والإبداعى عموما، نجاد البرعى (تقديـــم) وآخرون، حرية الرأى والعقيدة، قيود وإشكاليات ، الجزء الثانى، رقابة الأزهر علـــى المصنفات السمعية والسمعية البصرية، الناشر المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، القاهرة الطبعة الأولى، ١٩٩٤.

حتى يمكن إنجاز هذه المهمة الإصلاحية الجليلة فى مصر الآن، دعما لتطورها على مختلف الصعد.

رابعا: رؤية حول سياسة وقائية وتطويقية للعنف ذى الوجوه الدينية والطائفية :

قلنا فى مفتتح خطابنا إننا إزاء تمرين فى السياسة العملية، ومن ثم سوف نحاول أن نقدم اقتراحات قابلة للتنفيذ فى ضوء ما سبق أن وضعناه من شروط وضوابط على خطاب السياسة العملية. ولابد أن نشير إلى أن الحس العملى لا يعنى مطلقاً أن يدور خارج أطر فلسفية سياسية أو نظرية، ومن ثم يغدو تصور النزعة العملية منزوعة عن إطار فلسفى يلهمها، ويحركها يبدو وهماً آخر من أوهام المسرح السياسى والمسارح والأسواق التى تعرض الخطاب واللغة، إذا شئنا استعارة تعبير بيكون ذائع الصيت.

سوف انطلق من مقولة الإصلاح السياسى الذى يولد ويوزع ويدعم سياسات إصلاحية فى مجالات عديدة منها التعليم، والإعلام، والمؤسسة الدينية، والثقافية ...الخ. إذن هذه الإصلاحات معلقة على هذا الشرط الأولى.

أود أن أقدم رؤى الإصلاح الإعلامى والدينى فى مواجهة العنف على أساس المساهمة فى تخفيف مصادر إنتاج العنف، واحتوائه وتطويقه، إلا أن ذلك يتطلب أولا : فهم ضرورات الإصلاح، والإطار الفلسفى الذى يؤصله ويبعده عن العشوائية العفوية السياسية.

١- ضرورات الإصلاح : إطار فلسفى لسياسة عملية:

الحاجة إلى الإصلاح السياسى والاجتماعى، لايعنى أن هناك طلباً اجتماعياً وسياسياً لإحداثه، من هنا تبدو الأزمة السياسية - الاجتماعية الممتدة فى مصر منذ عقود. إذ أن الإصلاح يكتسب ضروراته من حالة النظامين السياسى والاجتماعى معا، كلاهما ينطوى على اختلالات عديدة، أبرزها الجمود السياسى والجيلى وأزمة هياكل المشاركة السياسية والاجتماعية، وتعثر استراتيجيات المقرطة من أعلى لصالح نزعة تسلطية سياسية غلابة، وانتشار أنماط من الفساد السياسى والوظيفى فى إطار الصفوة السياسية الحاكمة والمعارضة، وانتشار ظواهره على مستوى الهيكل الإدارى الحكومى، ثم تحوله إلى آلية لإعادة توزيع الدخل القومى،

الأمـــر الذى باتت مواجهته تمثل أمراً من الصعوبة بمكان، ولاسيما فى اخـــتراق شبكاته النخبوية العليا، ثم أن نتائج هذا الجمود السياسى، تمثلت فـــى فقدان الحيوية السياسية، والهمة الجماعية، والأخطر ضعف القدرة علـــى المبادرة الفردية والإبداع فى مجالات شتى لصالح النمطية وإعادة إنـــتاج الأزمـــات. مـــن ناحية أخرى، استبعاد أجيال سياسية عديدة من الفرص السياسية والاجتماعية لصالح علاقات زبائنية سياسية – فى إطار علاقـــة الـــ Client –Patron – وثمة ما هو أخطر، وهو إحياء ودعم هـــياكل وشبكات القوة التقليدية فى الأرياف، وبعض الهوامش الحضرية الرثة، أى دعم الهياكل والعلاقات ما قبل الحديثة مستفيدة من تعثر الحداثة والتحديث السياسى السلطوى والتسلطى المصرى المعاق. أن الاختلالات الهيكلـــية للـــنظام السياســـى المصرى تشكل ضرورات بنائية للإصلاح السياسى، لكن ذلك لم يولد طلباً سياسياً ضاغطاً على الإصلاح من قوى اجتماعـــية ذات ثقل سياسى تدفع نحو هذه الإصلاح، ومن ثم لم تتحول الضرورة البنائية – إذا جاز التعبير وساغ – إلى سياسة وفعل إصلاحى. من ناحية أخرى، جمود الصفوة السياسية، وضعف مهارات البيروقراطية وفئة الموظفين السياسيين، مع ضعف أحزاب وقوى المعارضة أدى إلى لامـــبالاة الصفوة الحاكمة بالمسألة الإصلاحية السياسية لصالح الإصلاح الاقتصـــادى كأولويـــة، وأيـــاً كانت نتائج هذه التفضيلات السياسية على الإصلاح والحيوية السياسية والاجتماعية المصرية عموماً.

إن الإصلاح الاجتماعى كمثيله وراءه ضرورات بنائية، ومع ذلك يفـــتقر إلى طلب اجتماعى وسياسى ضاغط قادر على حمله إلى الصفوة السياسية الحاكمة ومنها إلى الفعل الإصلاحى. اختلالات البناء الاجتماعى عديـــدة، مـــن خلـــل سياســـات الـــتوزيع الاجتماعى، واتساع الفجوات الاجتماعـــية بيـــن السراة والمعسرين، وارتفاع أعداد من يعيشون وراء تخـــوم الفقـــر، وتزايد معدلات البطالة ...الخ . ثم هناك أمراض الفساد وانتشـــاره فـــى أوساط اجتماعية عديدة، بحيث لم يعد نخبويا فقط، وإنما اختراقه البناء الاجتماعى، وشرائح عديدة داخله .

إن الـــردة عـــن النزعات التجديدية الدينية حول أوضاع المرأة، والقانون الحديث والديموقراطية، ثم العودة إلى قوانين الأعراف والفساد

فـــى الضبط الاجتماعى أثرت على فعالية دولة القانون الحديث وتطبيقه على أنماط السلوك الاجتماعى على اختلافها.

إن تشـــخيص ضرورات الإصلاح السياسى والاجتماعى والدينى ربما تسوغ الطلب وتضفى عليه المشروعية، إلا أن ذلك قد يجد مبرراته مـــن مواقـــع بحثية أو معارضة أو مستقلة فحسب، من ناحية أخرى، قد لايـــرى من هم فى مواقع السلطة والثروة أن ثمة حاجة بنائية للإصلاح السياســـى أو الاجتماعى، ويرون أن الإصلاح الاقتصادى لا يزال مهماً وله الأولوية، وقد يذهبوا إلى أن هناك حاجة لمعالجة او تخفيف حدة الفقر أو تلطيف قسوته، ولكن المشكلة تكمن فى شح الموارد.وقد يرى بعضهم – داخل الصفوة السياسية الحاكمة – أن الخطاب الإصلاحى لا مسوغ له وأن سياســـة الصـــفوة الحاكمة إصلاحية، وإذا كان ثمة حاجة وضرورة للإصـــلاح لـــتحويل ذلك إلى قوة ضغط سياسية قادرة على التأثير على القرار السياسى ليغدو اصلاحياً على طريقة الخطاب الإصلاحى المستقل والمعارض.

أيـــاً مـــا كان الأمر، الإصلاح دون قوة ضغط اجتماعية وسياسة تســـوغ له، وتضـــغط لكى يتحول من خطاب اجتماعى نقدى إلى طلب اجتماعى وسياسى فعال يؤثر على الصفوة الحاكمة والحكومة- بأساليب وأدوات ســـلمية وقانونـــية وسياســـية مشـــروعة – كى يتحول إلى فعل إصـــلاحى عبر السياسات والقرارات السياسية، ويترتب على ذلك أن ما سوف نطرحه يفترض ما سبق من افتراضات إلا أن ما شجع على إبداء هذه الملاحظات، أن بوادر تنشيط خطاب الإصلاح الاجتماعى والسياسى تلـــوح فـــى أفق وتضاعيف الخطابات السياسية المصرية على اختلاف أطرافها وفاعليها .

أيـــاً كانـــت ملامح الخطاب الإصلاحى والقوى التى تقف وراءه ومـــدى نجاحه أو إخفاقه فى التأثير على مسار السياسات والقرارات فى مصـــر، ثمـــة سؤال نطرحه، وهو: ما هو الإطار الفلسفى للإصلاح فى مصر الذى نضع اقتراحاتنا فى إطاره؟

أتصـــور – وأرجـــو ألا أكون مخطئا- أن هذا الإصلاح يتأسس على عدد من الاعتبارات أسوقها فيما يلى:

١- انهيار وتأكل عالم السرديات الكبرى، والأنساق الشمولية، والتوتاليتاريات الفكرية والفلسفية والسياسية، لصالح رؤى متشظية، وبنى انقسامية تنطوى على تعدديات عديدة، وذلك فى ظل الانتقال إلى الشرط ما بعد الحديث ، والعولمة وربما ما بعدهما قريباً، فى ظل أسئلة الاستنساخ البشرى، وثورة الجينات، وخريطة الجينوم البشرى، وهى أمور سوف تكون لها انعكاساتها الاستثنائية على التطور الإنسانى.

٢- فى ظل شيوع القيم والنظم والآليات الديموقراطية، ودولة القانون وحقوق الإنسان بأجياله الثلاثة - والرابع الذى أخذ فى النضوج - والمواطنة. فى عصر تمكين المرأة والفئات المستضعفة والحريات الدينية، لم يعد مقبولا عولميا ومجتمعيا - على صعيد المجتمع المدنى العولمى - أية استبعادات على أسس تمييزية بين مواطنى الدولة الواحدة او بين المواطنين والأجانب - إلا فى حدود الحقوق السياسية الخاصة بالترشيح والاقتراع بل ثمة اتجاهات تطالب ببعض الحقوق للأجانب داخل إقليم الدولة، وذلك كخطوة فى طريق لا نعرف له نهاية، ولم يحدث تغيير كبير على الرغم من أحداث ١١ سبتمبر٢٠٠١ الإرهابية إلا بعض انتهاكات، وتعسف فى التعامل مع مواطنين عرب ومسلمين، ولكن لم يؤد ذلك إلى العصف بالنظام القانونى الأمريكى أو الأوروبى.

٣- بروز حاجة موضوعية إلى السعى إلى بناء وتحديد قيم عولمية مشتركة مستمدة من الأديان السماوية والوضعية، ومن القيم المدنية العلمانية، ويسعى إلى ذلك فاعلون عديدون فى المجتمع المدنى العولمى، وأيضا على مستوى الدول والشركات الإمبراطورية المتعدية للجنسيات .

هذه الحاجة والاتجاه- وداعموه - أصبح يتكامل مع نظام حقوق الإنسان ونشطائه ومؤسساته. ويجد ظلاله فى سياسات دعم وحماية الأقليات المستضعفة - دينية ومذهبية ولغوية وقومية وعرقية - من قبل الدول الشمالية خاصة ومن المجتمع المدنى الكونى على وجه العموم. من ناحية أخرى ثمة اتجاه يطالب بضرورة السعى لحل النزاعات على الهوية والثروة والحقوق داخل بعض المجتمعات الانقسامية وغيرها على أساس حق تقرير المصير، وحقوق المواطنة الكاملة بين جميع المواطنين أياً كانت انتماءاتهم الدينية والمذهبية والعرقية والنوعية- أى على أساس

الجـــندر- لخلـــق تكامل وطنى راسخ وفى هذا الإطار تبدو الدعوة الى تسييد ودعم ثقافة العيش المشترك بين المواطنين داخل الدولة، جزءاً من لغة الخطابات السياسية العولمية الجديدة.

فى ضوء الابعاد السابقة يمكن بلورة الاطار الفلسفى – السياسى لاقتراحاتنا الإصلاحية، فيما يلى:

١- إن فلسفة الإصلاح السياسى والاجتماعى والدينى والإعلامى تـــرمى إلى إعادة هيكلة الأبنية السياسية والدينية والإعلامية والاجتماعية بهدف تطويرها ومعها المجتمع والدولة فى مصر. وتتأسس على التطور الديموقـــراطى الســـلمى وحمايـــة حقوق الإنسان بلا تمييز أو حيف بين المواطنيـــن وتوســـيع نطاقات التفاعل والتشابك بين المواطنين أياً كانت انـــتماءاتهم على الأسس المواطنية. من هنا تبدو الضرورة البنائية – إذا جـــاز التعبير – لإعادة هيكلة المؤسسة الإعلامية والدينية فى ضوء هذا الإطار الفلسفى الإصلاحى وأهدافه.

٢- لا يخفـــى علـــى أحـــد أن الـــنزعة الإصـــلاحية وخطاباتها الاجتماعـــية النقدية ليست حديثة فى تاريخنا، فهو خطاب يمتلك تاريخه ورمـــوزه وطقوســـه ومـــنابعه الفلسفية، ولم يقتصر فقط على الخطابات الفـــردية لمفكريـــن إصـــلاحيين بارزين فى تاريخنا الثقافى، بل وشمل سياسيين أيضا. ثمة إصلاحيون بارزون من قبيل الشيخ حسن المرصفى والشيخ رفاعة رافع الطهطاوى، والشيخ خليفة المنياوى، والأستاذ الإمام محمـــد عبده، والشيخ طنطاوى جوهرى، والشيخ عبد المتعال الصعيدى، والإمـــام الأكـــبر الشيخ المراغى، والإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت والأســـتاذ خالد محمد خالد، والشيخ محمود بخيت، وجمال البنا، والشيخ فوزى الزفراف، و د. محمد إبراهيم الفيومى، ود. محمد سليم العوا، هذا تمثـــيلا لا حصراً فى رجال الدين المسلمين وكيرلس الرابع بابا الأقباط الأرثوذكـــس. والأنبا صموئيل والأنبا موسى، و د. صموئيل حبيب. خذ الخطـــاب الـــنقدى الاجتماعى الإصلاحى من الأستاذ العميد طه حسين، وســـلامة موســـى، ومحمـــد عمر – موظف مصلحة البوستة العمومية صـــاحب كـــتاب "سر تأخر المصريين" – وفتحى زغلول باشا، ومحمد حســـين هيكل باشا، وأحمد أمين وإبراهيم بيومى مدكور، ومريت غالى، ومحمـــد زكـــى عـــبد القـــادر- جماعة الغد- ثم د. وحيد فكرى رأفت

ود. محمد عصفور المحامى، ود. محمد حلمى مراد حتى مراوغاته السياسية الأخيرة تحت راية حزب العمل، ود.سعيد النجار وأدخل معهم عناصر أخرى تنتمى إلى أجيال أخرى من أمثال السيد يسين خلال العقدين الأخيرين، وحسين أحمد أمين، وحازم الببلاوى، ووليم سليمان قلادة، ود. عائشة عبد الرحمن، وعزيزة حسين، ود. فايز فارس، ود. سمير عبد السيد تناغو، ومارى اسعد ليس هؤلاء فحسب بل ثم قلة مبرزة فى جيلنا، بعض أحفاد الأستاذ العميد طه حسين، لن أذكرهم، لأن بعضهم لا يزال مناوراً، والبعض الآخر لا يزال يحوط عمله ورفعه لأقنعة حقوق الإنسان شكوك وجروح تمس جدية مسعاهم.

ما سبق محض أمثلة على اتجاه إصلاحى ليبرالى الأساس، وبعضه جاء من منابت دينية وراديكالية عديدة، عمائم وقبعات ومشايخ وأفندية إذا شئنا استخدام توصيفات النصف الأول من القرن المنصرم .

التأم هذا التيار الرئيس من تيارات الفكر والعمل السياسى المصرى من أجيال، ومصادر فكرية متعددة، لكنه انضوى تحت لواء الإصلاح بديلا عن الثورة أو الانقلاب. إذن تيار الإصلاح له مشروعية تاريخية سياسية وثقافية فى مصر، وليس أمرا وافداً ، ولا محض صدى صاخب أو خافت للسلطة، أو قوى خارجية سيما فى اللحظة الراهنة كجزء من تداعيات عالم ما بعد سبتمبر ٢٠٠١.

فى ضوء الاعتبارات والتحديدات السالفة كيف يمكننا أن نصوغ رؤى إرشادية عملية ، لصناعة سياسة إصلاحية عملية، فى المؤسسة الإعلامية، والدينية، ترمى إلى المساهمة الوقائية فى تخفيف منابع العنف، واحتوائه ، وتطويق آثاره، فى هذا الصدد أود أن أوضح ما يلى:

١- إن إمكانية منع العنف أو تصفية منابعه يبدو وهماً، لأنه جزء من تركيبة الاجتماع الإنسانى - أياً كان مرحلة تطوره - لأنه ينتج عبر صراعات وتنافسات الثروة والسلطة والرموز والمعتقدات، والأطراف واللغات ...الخ بين قوى وفئات اجتماعية مختلفة.

٢- إن أهمية أى تصور وسياسة لمواجهة العنف ولا سيما ذا الوجوه الدينية والطائفية يتمثل فى ضرورة الحد من مصادر إنتاجه وأسباب اندلاعه، والقدرة على التعامل معه أثناء اشتعاله، عبر عمليات

منظمة لاحتوائه، والحد من آثاره السلبية على الاندماج القومى، وأرواح المصريين وغيرهم داخل مصر، وأموالهم، ونفسياتهم ورموزهم ...الخ.

انطلاقــا مــن الاعتــبارات الســابقة نطرح الأفكار التالية على مستويين:

١- المؤسسة الإعلامية ومواجهة العنف:

٢- المؤسسة الدينية ومواجهة العنف نحو سياسة إعلامية جديدة: تحفيز العقل النّاقد، وترويض العنف وقمعه :

لا يخفى بداءة أن ثمة تداخلاً وتكاملاً بين السياسات الإصلاحية وإدارة المؤسســات المختلفة التعليمية والإعلامية والدينية والسياسية، إن تحفــيز العقل الناقد، يعتمد أيضا على سياسة تعليمية تنتج هذا العقل فى مــراحل التعليم المختلفة، ومن ثم يعد العقل المقموع والقمعى تعبيرا عن سياســات فى التنشئة الاجتماعية والسياسية تسيد هذا النمط القمعى. من هــنا قصارى ما نطلبه ونرمى إليه هو تحفيز النزعة نحو تكوين العقل الناقد من قبل المؤسسة الإعلامية، ومعها السياسية والتعليمية والدينية. إن هذا الهدف صعب المنال فى ظل الظروف السائدة منذ عقود عديدة حيث الســلفية سنّة فكرية، والولع بكل ما هو قديم لأنه ذاك، يبدو سمت تفكير وســلوك كثيرين فى مصر. فى هذا الإطار نحن إزاء مهمة بالغة العسر والصعوبة معاً خاصة فى ظل ما سبق وأن أوضحناه من ظروف وسمات فــى الوســط الإعلامــى عموما، فى إطار هذه الصعوبات كيف يمكن التعامل معها؟.

التعامل مع تعقيدات الوضع الإعلامى بمكوناته ومشكلاته يعتمد على النزعة التدرجية، وفى هذا الإطار لابد من أن يكون محور الحركة هو الإعلاميين والفنيين أساسا، وفى هذا المضمار نقترح ما يلى:

١- بــرنامجاً – يتضمن ندوات وورش عمل وتدريب – ترمى إلــى تجفــيف مــنابع إنتاج العنف فى أجهزة الإعلام، من خلال برامج لإعــادة تأهــيل الأجــيال الجديدة من الصحفيين والإعلاميين حول القيم المهنية وأصول المهنة ومدارسها وتطورها عالميا.

٢- تخطــيط سياســات تحريــرية جديدة تدور حول العقلانية والمواطنية، والنزعة النقدية، والسلام الاجتماعى ومواجهة الخرافات.

٣- تفعيل ميثاق الشرف الصحفى وتطوير بعض مكوناته فى ضوء المتغيرات الجديدة. إن ذلك يبدو أمراً بالغ الأهمية، لأن الجوانب الخلقية والقيمية والمهنية أساسية فى تطوير أى أداء مهنى أو مؤسسى.

٤- التدريب على برامج حول اللغة كنسق لإنتاج النزاعات الداخلية وعليها، وكأداة للوقاية. إن هذا الأمر من الأهمية بمكان وخاصة فى ظل متابعة الكتابات والمعالجات اللغوية المولدة للعنف - ذى الطبيعة الدينية والطائفية - لأن اللغة كما يذهب هايدجر هى أخطر النعم، يسأل الفيلسوف المبرز كيف كانت اللغة "أخطر النعم"؟ يجيب إنها خطر الأخطار جميعا لأنها "هى" التى تبدأ بخلق "إمكانية" الخطر. والخطر هو الذى يحمله الموجود للموجود(٤). واللغة كما يذهب بعضهم متفجرات. إن استخدام بعض الأوصاف العنيفة أو السلبية أو الحاطة بالكرامة، أو التى تميز مواطن عن آخر لأى سبب دون سند موضوعى، يؤدى إلى توليد عنف رمزى ومعنوى. فى الإعلام المصرى يمكن القول إننا إزاء ممارسات لغوية شائعة تفتقر إلى المهنية والموضوعية، وتحتاج إلى وقفة حازمة فما بالنا بما هو أخطر ألا وهو التوظيف العنيف للغة فى التعبير الإعلامى. يمكن القول أن تدهور وعنف لغة الإعلام كانت عاملا من عوامل السجالات والهجاءات العنيفة التى حجبت أى حوارات وجدالات جادة ورصينة فى مصر على نحو ما شاهدنا لمدة أكثر من ثلاثة عقود ويزيد.

٥- إعداد برامج تدريبية حول حالة الأديان ومؤسساتها وظواهرها وخطاباتها فى مصر، وخبراتنا فى التكامل والاندماج القومى ومساراتها وتحولاتها ومشكلاتها خلال العقود الأخيرة من خلال رؤية نقدية.

٦- برامج حول دولة القانون والمواطنة وتطوراتها النظرية المعاصرة.

٧- تفعيل الدور الوقائى لنقابة الصحفيين، والمجلس الأعلى للصحافة، فى رصد تجاوزات الصحف والصحفيين والكتاب فى مجال

---

(٤) انظر محمد سبيلا، وعبد السلام بنعبد العالى "اللغة، دفاتر فلسفية نصوص مختارة الناشر دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص١٦.

الحض على العنف أو تبريره أو تسويفه بين الجمهور أياً كان هذا العنف ذا وجه دينى أو طائفى، أو رمزى أو جنائى.

٨- تشجيع مؤسسات وجمعيات المجتمع المدنى، والمواطنين علـى تنظيم حملات للكتابة للصحف للرد على كتابات ومعالجات بعض الكتاب والصحفيين التى تمس أصول العقائد، أو تروج لأفكار دينية غير صحيحة. وأنا هنا أستمد هذه الفكرة من تجربة بعض الجمعيات الطوعية الماليزية ضد بعض الكتابات التى تروج لانتهاكات وصور للمرأة تخالف صحيح الإسلام وأصوله وهى حملات مكثفة ويمكن تعبئة متدرجة بالمئات والآلاف ثم مئات الآلاف، والمليون رسالة رد.

٩- برامج لمحررى الحوادث والأقسام القضائية فى الصحف والتلفاز والإذاعة - ومعدى ومقدمى البرامج - تدور حول التنظيم القضائى والخصومة القضائية المدنية والخصومة القضائية الجنائية وأصولها وقواعدها الأساسية، لتلافى الأخطاء المهنية الجسيمة، التى ترتكب فى التغطية الخبرية، والتحقيقات، والحوارات، والمقابلات مع مصادر قضائية وأمنية، والتى ترتكب تزيينا للعنف السياسى أو الجنائى، أو تحقيراً من شأن أبرياء لم تثبت إدانتهم بعد، وفق القاعدة الدستورية الراسخة المتهم برىء حتى تثبت إدانته، وقرينة البراءة إلى أن يثبت عكسها فى محاكمة قانونية عادلة وعادية. ويتضمن البرنامج أصول وقواعد النشر بخصوص الجرائم السياسية والتى يصاحبها عنف ذو وجه دينى أو طائفى حتى لا تؤدى التغطية الصحفية إلى إنتاج مزيد من الانقسامات المجتمعية وتغذيتها.

٢- المؤسسة الدينية والعنف:

الخطاب الدينى والتعليمى من العنف إلى الإصلاح والاجتهاد:

يمكن للمؤسسة الدينية الرسمية - وغير الرسمية - أن تلعب أدواراً محورية لا تقل أهمية عن أدوار المؤسسة التعليمية، والإعلامية فى سياسة مواجهة العنف عموما، وذى الوجه الدينى والطائفى على وجه الخصوص لعدد من الاعتبارات أوجز بعضها فيما يلى:

١- التأثير التاريخى للثقافة والقيم واللغة والرموز الدينية فى المجتمع المصرى، ومن ثم تشكيل لغة الخطاب اليومى للجمهور، الذى يتأثر بها صداً، أو دفعا للقيام بسلوك ما أو نهيا وامتناعا عنه.

٢- هيمنة الخطابات الدينية على الخطاب العام فى المجتمع المصرى وبين بعض أوساط الصفوة المصرية عموما، ولاتكاد توجد تباينات فارقة بين أنماط تدين غالبية العاديين والنخبويين إلا استثناء فى بعض أجيال النخبة المصرية، ولا سيما فى العقود الأخيرة وإلى الآن.

٣- شيوع أنماط من الطقوس والأفكار الدينية التى تتسم بالغلو، وبعضها لا يعكس أصول الدين وقواعده المتسامحة.

٤- إن محركات العنف ذى الوجوه الدينية والطائفية والرمزية تستند إلى تفسيرات ودوافع مؤسسة على تصورات دينية تتسم بالغلو، أو غير دقيقة كما تشير إلى ذلك غالبية وقائع العنف السياسى والاجتماعى ذى الوجوه الدينية والطائفية (انظر ملفات القضايا الأساسية فى هذا الإطار).

فى ظل هذه الاعتبارات وغيرها اقترح ما يلى:

١- إنشاء مركز للإنذار المبكر، يتولى عملية متابعة العنف وأنماطه وأشكاله ووقايته، وكيفية المنع الوقائى لعملياته مبكراً، ولا سيما فى أرياف وصعيد مصر. (انظر اقتراحاتنا فى مؤتمر الأمن والتعاون الأوروبى، ومجموعة الخبراء حول الدين وتجنب النزاعات فى أوروبا، أوسلو، يونيو ١٩٩٧).

٢- برامج تدريبية لرجال الدين على اختلاف انتماءاتهم الدينية ولا سيما الشباب حول المواطنة والدولة الحديثة.

٣- برامج تدريبية وورش عمل حول الإسلام والديمقراطية والتعددية الثقافية والسياسية، والموقف التاريخى للإسلام فى مراحل مختلفة من الحضارات والثقافات الأخرى. وتنطلق هذه الدراسات من مناهج تحليلية ومنهجية معاصرة لاسرديات وقائعية ومرويات لم يثبت دليل تاريخى عليها كما يحدث فى كتابات وأقوال بعض المتحمسين دون تكوين ومعرفة رصينة وأصيلة.

٤- ثمة حاجة شديدة لإدخال الاجتهادات الفقهية التى أنتجها فقهاء النهضة، والمعاصرة كجزء من برامج التعليم الأزهرى، فضلا عن إقامة ورش عمل، وبرامج بحوث لشباب الأزهريين حولها، وعلى سبيل المثال: الاجتهادات الجديدة حول الآخر الدينى، والمواطنة وحقوق

الإنسان والمرأة وبعضها جديد فى مجاله، ولكن قلة محدودة من المتخصصين والمتابعين هى التى تعرف ذلك.

٥- إن الأزهر الجامع والجامعة لعبا دوراً تاريخياً فى مواجهة حركات العنف والتشدد، وفى هذا الإطار ربما يغيب عن بال كثير من الباحثين ورجال الدين والمثقفين، مبادرتين هامتين الأولى، الرسالة التى بعث بها الإمام الأكبر الشيخ عبد الحليم محمود إلى المحكمة العسكرية العليا أثناء نظر قضية جماعة "المسلمون" - المعروفة إعلاميا بالتكفير والهجرة - والثانية، نشرت فى عهد الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق على جاد الحق، فى مؤلف ضخم اسمه "هذا بيان للناس". ثم أن هناك جهوداً فردية من مثيل د. محمد رأفت عثمان ومؤلفه حول الأفكار التكفيرية، وقبله جهد الأستاذ الدكتور محمد حسين الذهبى فى رده على أفكار شكرى مصطفى التكفيرية ودحضها وتفنيدها وإثبات إنها على خلاف رأى جمهور الفقه. من أسف حجبت بعض هذه الجهود المبرزة، وكان الأولى أن تتصدر المواجهات الفكرية مع جماعات الغلو والتشدد والتزمت والإرهاب، إن هذه الأعمال لابد وأن يعاد درسها، وتقديمها للمتخصصين وللناس.

٦- قيام المؤسسة وقادتها من العلماء والمتخصصين فى العلوم الاجتماعية بدراسة علمية عن واقع الخطاب الدينى السائد، وكيفية تطويره من داخله وبأيدى أهله، وليس انصياعا لأحد. وبدأت محاولات مشكورة من وزير الأوقاف وصدرت فى كتاب، ومن الإمام الأكبر الشيخ محمد سيد طنطاوى وصدرت فى كتيب، وهى بداية محدودة وأولية على طريق طويل.

٧- أثناء المشاكل الطائفية، ظهر تقليد مصرى عريق، وهو بروز رجال الدين المسلمين والمسيحيين معا فى مؤتمرات، لماذا لا نفكر فى "مأسسة" هذا العمل؟ لماذا لا ندرس هياكل القوة التقليدية فى الأرياف والهوامش الحضرية، وهل يمكن الاستفادة بأدوارها فى منع العنف وهل هذا أمر ممكن أم أن ذلك سيؤثر على مسارات الدولة الحديثة، وعمليات تطبيق القانون؟

ما سبق محضُ رؤى أولية تحتاج إلى المزيد من التأمل والبحث.

الفصل الثالث

الحركة الإسلامية المصرية والديمقراطية

الإشكاليات الفقهية، ورؤى الإصلاح

أود أن أشـير بدايـة إلـى طرح بعض الملاحظات، والأحرى التحوطات وأوجزها فيما يلى:

١- إن الدراسـة لا تنتسـب إلـى الخطاب الدينى السياسى أو الأصـولى حول الموقف من الديمقراطية، ولكنها أدخل إلى مدار التحليل السياسـى- الـثقافى لموقـف الجماعـات السياسـية الإسلامية وبعض الاتجاهات الفكرية الإسلامية منها.

٢- إن غالـب الأطـروحات الإسلامية السياسية السجالية حول الديمقراطـية الرافضة منها، أو التوفيقية تتناول بعض آلياتها المؤسسية كالاقـتراع العـام أو موضوعات عامة كالتعددية السياسية، أو الحزبية عموما دون تحديدات وضبط لجوانبها البنائية المركبة وذلك على اختلاف بيـن مفكـر وآخر، وبين جماعة إسلامية وأخرى من قبول جزئى لدى الـبعض أو جوانب عديدة من الأفكار الإجرائية للديمقراطية لدى البعض الآخـر دونما تبنى كامل لها كنموذج تاريخى، وصيرورة ومنظومة من القيم السياسية والاجتماعية والثقافية، ونظم ومؤسسات، ولا سيما التجلى الآخر لها فى ظل نموذج حقوق الإنسان وأجياله الثلاثة، بل وجيله الرابع الذى يكتمل فى اللحظة الراهنة، ويشكل انقلابا وتغييراً لكوكبنا الأرضى كله .

٣- إن المساجلات والمناظرات الإسلامية -السياسية وغيرها من الاتجاهات الفكرية المختلفة العلمانية وشبه العلمانية لاتزال فى غالبها - مـع اسـتثناءات محـدودة - تـدور فى إطار الأطروحات الديمقراطية القانونية والحقوقية التى استمدها الفقه القانونى المصرى والعربى عموما مـن التقالـيد، والمـناهج القانونية الغربية الشكلانية حول دولة القانون ومبادئ سيادة القانون، والأمة والشعب، ونظريات الفصل بين السلطات، والحريات العامة ....الخ.

هـذا المصـدر القـانونى - اللاتيـنى والأنجلو ساكسونى ، ثم الانجلـو- أمريكى بعدئذ - هو الذى يهيمن على الخطابات التى أنتجت الـنموذج والمفاهـيم والتصورات الديمقراطية السائدة فى الفكر العربى

الحديـث والمعاصـر مـنذ بدايـة تأسـيس الدولة الحديثة ومشكلاتها وأيديولوجـياتها الثقافية – وتبدل مواقف الصفوات السياسية الحاكمة فى عالمـنا العـربى – ولاتـزال تعيد إنتاجه وذلك بحكم الدور الذى لعبته الجماعات القانونية العربية عموماً – والمصرية على وجه الخصوص – فـى تأسيس الهندسة القانونية الحديثة، والدور الذى لعبته كليات الحقوق فـى الدولـة الحديثة ولا سيما بعد الاستقلال. قدم عملية استعارة العلوم الدستورية والقانونية الأوروبية عموما أدى ألى انفرادها التاريخى بمسألة تأسـيس حقـول المفاهيم والتصورات والنظريات، من خلال استعاراتها وصياغتها للآلة النظرية الغربية حول النموذج الديمقراطى الغربى، الذى ظـل يعـيش لديـنا فى حضانات الرؤى النظرية الشكلانية، وابتسارات تحويله من نظام لغوى واصطلاحى منضبط نظريا إلى نظام اصطلاحي عـربى خضع لموازنات تعريبه وصياغته ودلالته، لم يكن بعضها دقيقاً وترتـب على هذا الاتجاه المسيطر – حتى فى ظل المواقف الأيديولوجيا النقيضـة لليبرالية القانونية كالاشتراكية الناصرية والبعثية والماركسية – إن الخطـاب الفلسفى حولها ظل محدوداً وهشاً، ناهيك عن كونه معزولاً فـى دوائر محدودة جداً من الجماعات الثقافية العلمانية وشبه العلمانية – سـواء المتديـنة أو الدهرية – ومن ثم افتقد الخطاب العربى الاسلامى عمومـا– ومع استثناءات محدودة – على اختلاف انتماءاته الأيديولوجية والفكـرية التأصـيل والعمـق الفلسـفى الـلازم فى وقائعه وتفصيلاته وتركيـباته. أدى مـا سبق إلى عدة آثار سلبية على نظم إنتاج الخطاب العربى – الإسلامى حول الديمقراطية والليبرالية عموماً يمكن لنا إيجاز بعضها فيما يلى :–

١– إنـنا إزاء خطابات فى عمومها تدور فى نطاقات عامة جداً وتتسم بالتبسيط والتعميمات .

٢– إنهـا صـاغت ولا تـزال صوراً نمطية حول الديمقراطية والليبرالية، تجردها من تطبيقاتها التاريخية والاجتماعية والثقافية .

٣– إغفال غالب الخطابات كافة – ولا سيما الإسلامية – جوانب الصـيرورة فى النماذج الديمقراطية الغربية عموماً والجنوبية على وجه التخصيص .

٤- غياب معالجات رصينة لحالات ديمقراطية فى واقع جنوبى كحالة الهند، بل أن النظم السياسية فى أمريكا الجنوبية تكاد تكون غائبة فى الأدبيات العربية مثلاً بهدف معرفة مشكلاتها على الأقل، لأن التركيز كان يدور دوماً حول النماذج التطبيقية والمرجعية للدول الأوروبية المستعمرة لنا كحالات "ويست منيستر، أو الدولة اليعقوبية وتجلياتها الأخيرة فى نموذج الجمهورية الخامسة مع تهجينه بالصلاحيات الرئاسية فى النموذج الأمريكى دون ضمانات كلا النموذجين فى التطبيقات الدستورية العربية، فى بعض البلدان الجمهورية، بعد الاستقلال.

٥- إن غالب المواقف الحركية الإسلامية - السياسية فى مواقفها الرافضة أو الداحضة للديمقراطية الغربية تكاد تغيم فيها المصادر المرجعية الأساسية، أو البحثية المؤصلة للنموذج وتجاربه وتطوراته، بل أنها تطرح رفضها بناء على صور نمطية وإكلشيهات شاعت حول الديمقراطية الغربية، ولاسيما الجوانب القيمية والأخلاقية كإحدى انعكاسات الانفصال التاريخى بين الدين والدولة فى الحياة الاجتماعية ولاسيما فى المجالين العام والخاص وقد تأثر غالبية الإنتاج الرافض للديمقراطية بالحريات الفردية ولاسيما فى مجال العلاقات الحرة بين الرجال والنساء، أو بأمور تتعلق بنظام المأكل والمشرب والزى فى المجال الفردى، والاجتماعى - ناهيك عن الربط فى المخيلة الجماعية بين الديمقراطية والاستعمار الغربى. مما أثر سلبيا على هذا الاتجاه لدى قطاعات عديدة فى الأوساط الإسلامية الشعبية التقليدية .

٦- تقصر الخطابات السياسية والأيديولوجية الليبرالية والقومية والماركسية والإسلامية حول الموقف من الديمقراطية اتفاقا أو رفضا وسجالا - رؤاها على النموذج التاريخى للديمقراطية ومؤسساتها وآلياتها وقيمها فى ظل نموذج الدولة - الأمة، أى الدولة القومية. فثمة غياب لتأثيرات ثورة المعلومات والاتصالات التى حولت كوكبنا إلى قرية كونية، أو غرفة كونية أو قل جهازا كونيا متعدد الوسائط والوظائف على النماذج والقيم والثقافة السياسية الديمقراطية وآلياتها المختلفة، كل هذا التغير الهيكلى العاصف يكاد يختفى فى غالب هذه الخطابات، خذ مثلا انعكاس العولمة على المؤسسات والجماعات الدينية، والمسارات أو السيناريوهات المحتملة لها على بنيات التفسير والمذاهب وآليات التأويل

الديـــنى. فهى تبدو كأمور غائبة أو مسكوت عنها حتى هذه اللحظة. م
يـــدور حــــول العولمة غالبه يقع بين حدى التبشير والترويج، كأنه تبشير
بعقيدة جديدة أو دين دهرى جديد بالمعنى الأنثربولوجى للكلمة، أو موقف
هجائى فى غالبه وسجالى فى أفضله، أما الموقف العلمى والنقدى فلايزال
محدوداً واستثنائياً. من ثم فإن خطاباتنا تبدو وكأنها تفتقد للتاريخية، وكأننا
ندور فى دوائر تبدو فى أحيان عديدة وكأنها مسدودة أو مغلقة .

ســـوف نتناول موقف الحركات الإسلامية فى مصر من الديمقراطية
على النحو التالى :

أولا: الاتجاه الرافض للديمقراطية.

ثانياً : الاتجاه القابل للديمقراطية.

ثالثاً : ملاحظات ختامية.

إذا حاولنا أن نرصد تحليليا مواقف الحركة الإسلامية السياسية -
المصـــرية تحديـــداً – مـــن الديمقراطية فى كلياتها عموما ولا نقول فى
وقائعها وتركيباتها وهياكلها المعقدة، يمكننا أن نصنف غالبها فى اتجاهين
رئيسين، سواء لدى الحركيين أو المفكرين الإسلاميين.

الاتجاه الأول : الرافض، وهو ما يتمثل فى القوى الحركية التى
تمـــارس العنف الراديكالى بهدف تغيير النظام السياسى المصرى بالقوة،
ويمكن تحديدها فى الجهاد والجماعة الإسلامية.

الاتجاه الثانى: يعبر عنه عدد من المفكرين الإسلاميين المعتدلين
مصـــريا وعربـــيا بالإضافة إلى عناصر بدأت تقترب من القبول ببعض
الأفكـــار العامـــة حول الديمقراطية كالإخوان المسلمين، ثم عناصر من
جـــيلها الوســـيط شكلت حزب الوسط، وعناصر من الجماعة الإسلامية
والجهاد تقدمت بمشروع قانون لحزب الشريعة، ولكنها تقبل بالديمقراطية
عمومـــاً كآلـــيات، مـــع إغفـــال عناصـــر ومكونات أساسية فى النظام
الديمقراطى، وغاياته وقيمه السياسية.

(١) الاتجاه الرافض للديمقراطية :

هـــذا الاتجـــاه بعضـــه تقليدى ومحافظ يرفض أساسا قبولها أو
مقارنتها بالإسلام عموماً، ولعل أبرز العناصر الفكرية والفقهية والحركية
الممـــثل لهذا الاتجاه عموماً هو الشيخ تقى الدين النبهانى مؤسس حزب
الـــتحرير الإسلامى فى رام الله (١٩٥١). الذى يذهب إلى القول " فمن

الضـــرورى أن نتغلب على ما ألفناه من أنواع النظم، ونرتفع عن الواقع وعـــن جميع أنظمة الحكم الموجودة فى العالم، ونختار الحكم الإسلامى، نظامـــا متميزا، ولا نحاول أن نوازنه بباقى أنظمة الحكم ونفسره حسب رغباتنا ليطابق أو يشابه غيره. كلا لأننا لا نريد أن نعالج نظام الحكم فى الإســـلام علـــى حسب مشاكل العصر، بل نريد أن نعالج مشاكل العصر بنظام الإسلام، لأنه هو النظام الصالح " [1] .

. ويذهب الشيخ النبهانى الى القول أيضا : " وكثير من كان يحاول أن يجعـــل الإســـلام ديمقراطيا أو اشتراكياً – أو شيوعيا مع أن الإسلام يتـــناقض مع الديمقراطية .. كما يتناقض مع الشيوعية .. فجعل الإسلام ديمقراطـــياً أو اشـــتراكياً ... استحســـانا لـــتلك الأفكار هو تأثر بالثقافة الأجنبـــية، وليس انتفاعاً بها" ويذهب إلى أن " الفقهاء لم ينتفعوا بالثقافات غـــير الإسلامية، ولم يدرسوها، لأن الشريعة الإسلامية – نسخت جميع الشـــرائع ...وأمر أصحابها بتركها واتباع شريعة الإسلام، وإن لم يفعلوا ذلك فهم كفار"[2].

هـــذا الـــرأى يكاد يكون ممثلاً لاتجاه كامل في الفكر والحركة الإسلامية، ورد فى أدبيات جماعات إسلامية راديكالية، أو مغالية كما فى "رسالة الإيمان للدكتور /صالح سرية –مؤسس جماعة الفنية العسكرية–" الـــتى حاولـــت اســـتخدام عناصر من طلبة الكلية المذكورة فى انقلاب واغتـــيال رئيس الجمهورية عام ١٩٧٤ أثناء اجتماعه مع أعضاء اللجنة التنفيذية للاتحاد الاشتراكى، وتم القبض عليهم ومحاكمتهم. وهى جماعة فرعية تنتمى إلى حزب التحرير الإسلامى .

وســـوف نـــرى هذا الموقف مع اختلافات فى التأويل والتبرير الشـــرعى لدى شكرى مصطفى مؤسس جماعة "المسلمون" – المعروفة إعلامـــيا بالتكفير والهجرة – ثم جماعة الجهاد التى قامت باغتيال رئيس

---

(١) انظـــر تقى الدين النبهانى، نظام الحكم فى الإسلام ط٢ (القدس: منشورات التحرير ١٩٥٣) (د.ت) ، ص٩ ومشـــار له فـــى د.حـــيدر إبراهيم : التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية ص١٤١، مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت ١٩٩٦ .

(٢) الشـــيخ تقـــى الديـــن النـــبهانى ، الشخصية الإسلامية، (القدس : منشورات حزب التحرير)، (د.ت)، ص٢١٨، ٢١٩ ويشار اليه فى د. حيدر إبراهيم.

الجمهورية المصرى السابق أنور السادات، حيث يذهب أحد قادتها البارزين عبود الزمر إلى القول " نحن نرفض مبدأ الديمقراطية القائم على منح البشر حق التشريع كما نرفض بعض تفصيلاتها الأخرى ولا تلتزم بالتشريع الإلهى والتشريع مصادره معروفة وهى الكتاب والسنة والإجماع والقياس وطريقته معروفة وهى الاجتهاد أما السلطة فهى للشعب فى إطار شرع الله. فسلطة الشعب تستمد شرعيتها من الالتزام بالتشريع الإلهى وليس من نفسها كما هو الحال فى الديمقراطية لكن فى إطار الشريعة الإسلامية يختار الشعب حكامه ويحاسبهم ويعزلهم إن حادوا عن الشرع" لذلك فإن الديمقراطية فى نظر عبود الزمر أو فلنقل فى حكمه القطعى الجازم فكرة جاهلية قد تمخضت عن تطور المجتمع الأوروبى على طول تاريخه. منذ زمن الإغريق وهى تسعى إلى تحكيم منهج الأغلبية ولو كان باطلاً دون وضع ضوابط تحول دونهم ودون الضلال. هذا على المستوى النظرى كما يقول أما المستوى العملى فواضح تحكم أصحاب المال والمتحكمين فى الإعلام فى اتجاهات الناخبين لتحقيق مصالحهم فالناخبون مجرد أدوات لتحقيق مصالح الرأسماليين"(٣).

هذا الاتجاه الرافض فكرة الديمقراطية الغربية والنظام السياسى للدولة الحديثة تجده فى أيديولوجية الجماعة الإسلامية – على الاتفاق والخلاف بينها وبين الجهاد – حول قاعدة العذر بالجهل – التى تذهب إلى ذات الرأى فى وثيقة محاكمة النظام السياسى المصرى(٤).

---

(٣) انظر هشام مبارك حوار مع عبود الزمر المنشور فى مجلة اليسار العدد الثالث والثلاثون نوفمبر ١٩٩٢ ص١١، ١٢.

(٤) ثمة وثيقتان للجماعة الإسلامية المصرية المحظورة أولاهما "محاكمة النظام السياسى"، والثانية بعنوان " الحركة الإسلامية والعمل الحزبى " ، تعتبر الجماعة أن الديمقراطية على النقيض من الإسلام، وذلك لأن مبدأ سيادة الشعب فى نظرهم يتعارض مع حاكمية الله وأن اعتبار الشعب مصدر السلطة والتشريع نوع من الجاهلية، لأن حق التشريع ليس ممنوحاً لأحد من الخلق، وهو حق خالص لله وحده، ويرون أن الديمقراطية تطلق الحريات بغير قيد أو شرط وهو ما يتعارض مع الالتزام الإسلامى. ثم أن الديمقراطية ترسى تعدد الأحزاب، وليس فى الإسلام سوى حزب الله وحزب الشيطان=

ويمكـــن أن تجد هذا الرأى فى جماعات أخرى صغيرة تتاثرت فـــى خـــريطة الجماعات الإسلامية السياسية – الراديكالية أيديولوجيا – وحركـــيا مـــنذ عـــام ١٩٧٤ وحـــتى هذه اللحظة منها مثلاً القطبيون، والشـــوقيون والتوقف والتبين، والفرماوية – تلك التى قبض على بعض عناصـــرها مجـــدداً بعد وفاة مؤسسها وهم يكفرون المجتمع ومؤسساته ويحرمون الانخراط فى المؤسسات الحكومية ، وأداء الخدمة الوطنية فى الجيش الوطنى ...الخ فى المنطقة العربية يمكن أن تلاحظ ذلك فى حركة جهيمان العتيبى فى السعودية ، وجماعة "المحضار" فى اليمن.

لاشك أن هذا الاتجاه السائد لدى الغلاة والراديكاليين فى الحركة الإســـلامية المصرية والعربية، غالبا ما ارتبط التفسير والتأويل الدينى – بالأحـــرى لديهـــم – بالجانـــب الحـــركى أى توظيف التفسير والتأويل للنصـــوص الدينية المقدسة والسنوية والمصادر الفقهية التاريخية لخدمة الجوانـــب التنظيمـــية والأدائية والتجنيدية والتعبوية للجماعة . لاشك أن الســـياقات التاريخـــية هامة لفهم دعاوى وآليات التأويل والإنتاج الفقهى التكفـــيرى والمتشدد. فحزب التحرير والشيخ النبهانى كان يحاول التمايز عـــن البنـــية الأيديولوجـــية للإخوان المسلمين فى مصر، وغزة والضفة الغربـــية، مـــنذ أوائل عقد الخمسينيات، ومن ثم لا يمكنه أن يطرح ذات الأطروحات الإخوانية، وهو فى مجال تأسيس جماعة منافسة. أيضا هذا مـــا سبق أن حدث بعد انشقاق جماعة "شباب محمد" عن جماعة الإخوان فـــى الأربعينـــيات فى مصر. وما حدث من الشيخ على عبده إسماعيل وشـــكرى مصطفى وهما من الإخوان المسلمين فى تنظير الأول لمفهوم الجاهلية، والحكم بكفر النظام السياسى المصرى برمته إبان اعتقالهما، ثم انفصالهما عن بقية الإخوان فى السجن إبان ما سمى بنكسة يونيو١٩٦٧،

=فقـــط، والديمقراطية تساوى بين الناس، حيث لا فرق بين مسلم وكافر بينما القرآن يقرر " أفنجعل المسلمين كالمجرمين " (سورة القلم –٣٥) ويضيف هنا فهمى هويدى ملاحظة هى (بالمناسبة ، السؤال القرآنى الذى ورد فى سياق حديث عن الآخرة وليس عن الدنيا). ويضـــيف أن هـــذا الكلام يمثل شذوذا على الخطاب الإسلامى العام " انظر رأى الجماعة الإســـلامية الســـالف فـــى فهمى هويدى، للإسلام والديمقراطية، الناشر : مركز الأهرام للترجمة والنشر القاهرة ط١، ١٩٩٣ ، ص١٢٣، ١٣٣ .

ثم بعد مصالحة النظام مع جماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٧٤، وخروج شكرى مصطفى وتأسيس جماعة "المسلمون" كان التمايز والانخلاع التنظيمى أساساً فى فهم عملية تأسيس الأيديولوجيات الإسلامية السياسية الراديكالية. إن صناعة الحدود الإيديولوجية –الفقهية – والتمايزات الرمزية حتى فى داخل ذات الانتماء الدينى، هى جزء لا يتجزأ من عملية تأسيس هذه الجماعات أياً كانت دوافع ومبررات وعوامل تأسيسها – اجتماعيا وسياسيا وأيديولوجيا – لأنه بدون صناعة الحدود الرمزية الأيديولوجية ولاسيما فى الحقل الدينى، تفقد هذه الجماعات مبرر وجودها التنظيمى – والعقدى.

من ناحية أخرى، ثمة آليات "ميكانزمات" للغلو فى إطار التنافس، تؤدى إلى إنتاج الغلو وتزايد معدلاته. ناهيك عن طابع السرية، والمطاردة، والانضباط ومحاولات اختطاف الكوادر من قبل الجماعة وأبرزها حالة جماعة الشيخ طه السماوى فى مصر مثالاً، وحالة الإخوان والجماعة الإسلامية، أيضا المنافسة تؤدى إلى تزايد معدلات الغلو والعنف الرمزى والخطابى .

من ناحية ثالثة هذا الاتجاه استمد مصادره التأويلية المحدثة من الأستاذ أبو الاعلى المودودى، و"جماعات إسلامى" الباكستانية، ومن المعروف أن هذا الاتجاه التأويلى المحافظ وآلياته كان يحركها عوامل التمايز السياسى والدينى والأيديولوجى إزاء الدولة الهندية وتراثها وثقافاتها الهندوسية وأديانها السماوية والدهرية الوضعية العديدة. وربما كانت احتياجات التمايز الدينى الحاسم، إن لم نقل القطع الثقافى الحاد، تمثل ضغطا موضوعياً سواء فى مواجهة الهند، فى ظل الاستقلال، وحتى داخل الدولة الباكستانية إزاء القوى العلمانية التى كانت فى نظر "جماعات إسلامى" لا فارق بينها، وبين النخبة الهندية الهندوسية .

إن الأستاذ سيد قطب ثم من تبعوه فى مرحلته الراديكالية الفقهية الأخيرة – "ثلاثية هذا الدين" و"المستقبل لهذا الدين" و"معالم فى الطريق" – تمثل تعبيراً عن ضغط العلاقة مع الإخوان وتنافساتها الداخلية، ثم العلاقة مع نظام ثورة يوليو ١٩٥٢ . نحن إزاء موقف انغلاقى أنتج فى حضانات العنف الرمزى والإيديولوجى والسياسى الرسمى والمعارض، والمنافس. عنف خطابى وتأويلى إزاء نظائر له فى المشرق العربى .

إن اســتمرارية موقــف الجماعــات الإســلامية الراديكالية من الديمقراطية والحداثة السياسية والمؤسسية – حول الدولة الحديثة دولة ما بعــد الاســتقلال الوطنية – حتى الآن يرجع لعدة اعتبارات يمكن إيجاز بعضها فيما يلى :

١- عــدم قــدرة هذه الجماعات على توسيع قاعدتها الاجتماعية والتنظيمــية مــن حيــث عدد الكوادر والأعضاء عموماً، ومن ثم عدم خضــوعها للــتداخل والتفاعل مع الجماعات السياسية والفكرية والنقابية الوسيطة كما فى حالة مصر .

٢- عجــز هــذه الجماعات عن تحقيق نجاحات سياسية كبرى، فضــلاً عــن عــدم قدرتها على تغيير جذرى أو كلى أو جزئى للنظام السياســى وبنيته وقواعد عمله، أو حتى نخبه المسيطرة وآليات تجنيدها لعناصرها، أو مصادر عملية التجنيد للنخبة الحاكمة .

٣- فشل استراتيجيات الأسلمة والتغيير السياسى من أعلى، ومن أسفل لدى الجهاد والجماعة الإسلامية .

٤-قــدرة جهــاز الدولــة علــى السيطرة على عمليات العنف وتخفيض معدلاته ووتائره، وخرائطه الجيوبولتيكية الداخلية.

٥- الانكسارات التنظيمية، والتشتت والتناثر للهياكل القيادية بعد هجــرة بعــض الكوادر القيادية فى الخارج (حالة الجماعة الإسلامية، والجهاد فى مصر) سواء فى أفغانستان، أو أوروبا الشمالية، أو الولايات المــتحدة، مما أدى إلى تناقضات فى الرؤى والأولويات، والافتاءات خذ مثلا : الخلاف حول مبادرة وقف العنف من قادة الخارج والداخل، وبين التاريخيين، وبين الأجيال التالية فى خارج مصر .

٦- ظروف الهجرة، وتحالفاتها كما برز مؤخراً فى حالة الأفغان العــرب – بن لادن وعناصر قيادية من الجهاد المصرى مثل الظواهرى وأبــو حفــص المصــرى الــذى قتل فى الحرب الأمريكية ضد القاعدة وطالــبان ..إلخ – ثم رفاعى أحمد طه أبرز قيادات الجماعة الإسلامية، ومحمد شوقى الاسلامبولى فى علاقاتهما مع بعض الجماعات الأفغانية. أدت هــذه الظــروف الضــاغطة – وأولوياتها إلى فرض ضغوط على عملــيات وآليات التأويل الفقهى – السياسى إزاء الديمقراطية التى تمثل مواقف النخب المنافسة المعلنة – أياً كان صدق الواقع – ولاسيما بعض

الجماعـــات الإسلامية المنافسة كالإخوان المسلمين كبرى هذه الجماعات علـــى الإطـــلاق وأقدمها تاريخيا وأكثرها خبرة، وأيا كان صدق موقفها الذى ينعته عبود الزمر بأنهم أى " الإخوان فى مجالسهم الخاصة يقولون أنهم يرفعون هذه الدعاوى لمجرد التمويه والمناورة(٥).

هـــذا الاتجاه الأيديولوجى، والفقهى- التأويلى وأهواؤه السياسية، والحركـــية يـــنطوى على إشكاليات نظرية ومفارقات، فهو يجحد ويكفر المنـــتجات الـــنظرية الغربية كالديمقراطية وحقوق الإنسان عموما تحت نعت إنها غربية وعلمانية وكافرة لدى بعضهم، فى حين أن بعض كبار قادته وكوادره الحركية، تعيش فى ظل هذا النظام ويتمتعون ببنية قانونية وحقوقية وقضائية، بل وسياسية، تعطيهم حقوق الإقامة، واللجوء السياسى وعـــدم التسليم إلى دولهم لتنفيذ أحكام قضائية بعقوبات مشددة أو مغلظة كالإعدام أو الأشغال الشاقة المؤبدة أو المؤقتة أو السجن .

ومن الملاحظ أنهم يلجأون إلى المؤسسات والآليات الديمقراطية الغربـــية إزاء الحكومـــات وأجهزة الأمن فى هذه الدول قبل أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ وعلى الرغم من قيود نتجت عن بعض التغيرات بعدها إلا أن بعض الضوابط القضائية لا تزال فعالة.

ثانيا : الاتجاه القابل للديمقراطية:

يمثل هذا الاتجاه امتداداً لميراث الإصلاحية الإسلامية عموماً، أو ما يطلـــق علـــيه بعـــض الباحثيـــن على سبيل التوصيف "الاتجاه الليبرالى الإســـلامى" وهو الاتجاه الانفتاحى داخل مدارس الفكر الإسلامى الحديث الـــتى حاولـــت تحديـــث بنية تفسيرية عبر آليات للتأويل، أو تفسيرات فيولوجـــية لبعض النصوص، أو عبر نصوص تراثية فى الفقه من أجل إزالة بعض الالتباسات حول الإسلام ومتغيرات العصر، وذلك مع الإمام جمـــال الدين الأفغانى، ثم الإمام محمد عبده، ورشيد رضا . وقد بدأ هذا الاتجاه مع رفاعة رافع الطهطاوى وشيخه مولانا حسن العطار ثم بدأت كعملـــية تجديد رصينة تفتح مساراتها فى فقه المعاملات من خلال إنجاز الشيخ خليفة المنياوى واضع أول تقنين مدنى مصرى حديث وفق قواعد

(٥) انظر هشام مبارك ، المرجع السابق ذكره، ص ١٢.

المذهب المالكى[٦] بتكليف من الخديو إسماعيل باشا، ثم مؤلف قدرى باشا رحمه الله "مرشد الحيران فى معرفة أحوال الإنسان"[٧] المؤسس على المذهب الحنفى، وتأثرا من حيث تقعيده للقواعد القانونية بمجلة الأحكام العدلية التى كانت تطبق فى المشرق العربى وكانت جزءاً من تجديدات الدولة العثمانية. من ناحية ثانية، هذا الاتجاه الإصلاحى ولاسيما الذى قاده الأستاذ الإمام محمد عبده يذهب البعض إلى أنه ميز بين النظام الثيوقراطى فى المفهوم الغربى، وبين النظام الدينى، ففى " الأول يتلقى الحاكم سلطته إما من رجال الدين أو من الحق الإلهى بوصفه ظل الله على الأرض والمقصود بهذا عند كثير من الإسلاميين يتمثل في ادعاء شخص أو مؤسسة الحق فى تفسير الدين وفهمه مما يكسبها حقوقاً سياسياً ودينية على أساس دينى"[٨]. فضلا عن كون تأميم شخص أو مؤسسة حق احتكار التفسير والتأويل الدينى يتناقض مع فكرة أن الإسلام لا توجد فيه مؤسسة تلعب أى دور فى علاقة الإنسان بخالقه وربه سبحانه وتعالى علت قدرته وجل شأنه ، ويمكننا أن ندرج ضمن هذا الاتجاه مدرسة تدريس الشريعة فى كليات الحقوق المصرية، وهذا اتجاه تاريخى لعب دوراً هاماً ابتداءً من الشيخ أبو الفتح، والشيخ أحمد إبراهيم، والشيخ عبد الوهاب خلاف، والشيخ على الخفيف والدكتور محمد يوسف موسى الذى ذهب إلى القول، " إن مصدر السيادة هو الأمة وحدها لا الخليفة، لأنه وكيل عنها فى أمور الدين وفى إدارة شئونها حسب شريعة الله ورسوله. وهو لهذا يستمد سلطانه منها، ولها حق نصحه وتوجيهه وتقويمه

---

(٦) انظر فى ذلك نبيل عبد الفتاح، المصحف والسيف، صراع الدين والدولة فى مصر الناشرمدبولى القاهرة ١٩٨٤ ، القاهرة ، الطبعة الأولى.

(٧) قام قدرى باشا بإعداد كتاب بخصوص قواعد الوقف فى الفقه الإسلامى.

(٨) انظر د. حيدر إبراهيم على : المرجع السابق ص١٣٠ وانظر لديه الإشارة إلى مؤلف الإمام محمد عبده "الإسلام دين العلم والمدنية" ص١٢٢ وانظر إشارة أخرى لعبده ورشيد رضا والشيخ محمود شلتوت فى موضوع نظام الحكم أو رؤية الإسلام السياسية ، تتفق فى إطارها العام مع مختلف قيم الديمقراطية، كما قال الشيخان عبده ورضا عن الشورى فى تفسير المنار " انظر هويدى المرجع السابق ص١٢٣ وانظر اشارته إلى تفسير المنار فى الهامش.

إن أساء، بل حق عزله من المنصب الذى وليه عنها باختيارها إن جد ما يوجب عزله. فيكون من المنطق أن يكون مصدر السيادة هو الموكل الأصلى، لا النائب الوكيل "[9] هذه المدرسة تفاعلت إيجابيا مع المناخ الأكاديمى فى كليات الحقوق المصرية ولاسيما فى جامعة القاهرة منذ تأسيسها، ولاسيما على عدة مستويات، نوجزها فيما يلى :

١- الدراسات المقارنة مع الفقه القانونى الغربى سواء فى مجال القانون العام، ولاسيما القانون الدستورى، والدولى تحديداً، ثم فى مجال نظرية الالتزامات فى القانون، بل فى القانون الجنائى .

٢- النزعة التوفيقية بين النظريات والمفاهيم القانونية الحديثة وبين الفقه الإسلامى ومدارسه المختلفة.

٣- تأصيل الموروث الفقهى عبر التصنيف المنهجى والاصطلاحى الحديث .

٤- تجديد البنية اللغوية والاصطلاحية للفقه الإسلامى.

٥- دفع الاتجاه نحو تأليف الموسوعات الفقهية الحديثة ومنها الموسوعة المصرية - وهى موسوعة جمال عبد الناصر للفقه الإسلامى- ثم موسوعة الكويت، ... والخ .

هذه المدرسة فى تدريس الفقه والشريعة هى جزء من تيار الإصلاحية الإسلامية حيث تأثرت أيضا بالليبرالية أو فلنقل بتعبير أكثر دقة بالنظام شبه الليبرالى فى الحالة المصرية، واستطاعت أن تواكب مناظراتها ومتطلباتها الفكرية والفقهية. من ناحية أخرى كانت جهود الشيخ مصطفى المراغى، وإنجازات واجتهادات أستاذنا الإمام الأكبر - العالم الفقيه المجتهد - الشيخ محمود شلتوت واضحة فى رفع الالتباسات حول موقف الإسلام من قضايا عصرية عديدة[10] من خلال تفسيرات فقهية تجديدية.

---

(٩) انظر هذا الرأى فى د. محمد يوسف موسى، نظام الحكم فى الإسلام ص١٢٤ ومشار إليه فى فهمى هويدى م. س. ز ص١٠٤.

(١٠) انظر مؤلفاته وعلى رأسها الإسلام عقيدة وشريعة، والفتاوى، ومن وتوجيهات الإسلام .

نستطيع أن نقول مع البعض أن التعامل الإسلامى مع التجربة الديمقراطية انطلق فى الأساس من التصالح معها، وإن ذلك حدث فى طور الاشتباك مع الغرب الاستعمارى[11].

التغير الذى حدث فيما بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ فى مصر أحدث عدداً من التغيرات يمكن إيجازها فيما يلى :

١ - الخصومة العنيفة بين جماعة الإخوان والثورة والتوظيف المتبادل للعنف والدين فى السياسة المصرية المعارضة للنظام مما أدى إلى التأثير على تطور الموقف الإصلاحى.

٢ - انقطاع التجربة السياسية المصرية الليبرالية، سواء كمؤسسات وقيم وثقافة سياسية، والأهم حرية التفكير والتعبير والاجتهاد. إذ ترتب على إعلان الأيديولوجية الناصرية وتأسيس الدولة التعبوية والتسلطية استبعاد القوى والأحزاب والأفكار الليبرالية لصالح القوى المؤيدة للسلطة السياسية الشمولية، وانتزاع الدين ليلعب أدوراً عديدة فى السياسة الناصرية، كمصدر للشرعية السياسية، وكأداة للتبرير السياسى وللتعبئة، ثم استمرت هذه الأدوار والوظائف فى عهد الرئيس الراحل محمد أنور السادات مع إضافة وظيفة استخدام الدين كأداة فى إحداث التوازن السياسى مع القوى السياسية المعارضة للنظام كالناصريين والماركسيين، من خلال السند الدينى لخطابه السياسى، ثم من خلال تحالفه مع الإخوان وتوظيفه لأدوات المؤسسة الدينية الرسمية فى عملية إزاحاته واستبعاداته للقوى الأخرى، حتى أزمة سبتمبر ١٩٨١، واغتيال الرئيس فى أكتوبر ١٩٨١.

٣- العلاقة بين الدولة المصرية والثقافة والمثقفين فى المرحلة التعبوية أدت إلى إنتاج المثقف العسكريتارى بتعبير أدونيس، ثم الفقيه العسكريتارى أو الواعظ التعبوى، ورجل الفقه التعبوى ، الأمر الذى أحدث توظيفا وتكييفا للعقل الدينى فى غالبه مع استثناءات محدودة من الدور التأصيلى الاجتهادى، والتوفيقى بين النقل والعقل والموروث والحديث، بين النص والعصر عبر آليات التفسير والتأويل، إلى الدور

(١١) فهمى هويدى، الاسلام والديمقراطية، م.س.ذ. ص١٢٤ .

التبريرى والتسويغى لخطاب التسلطية الرسمية، ثم إلى أنماط شمولية وتسلطية معارضة على أساس دينى .

٤ - انفجار الخريطة الإسلامية السياسية فى عالمنا العربى، ومصر كظواهر احتجاج دينى عنيفة مادية، ورمزية إزاء ظواهر الحرمان الاجتماعى، والهوية، والهزائم السياسية ....الخ[١٢] ، أدى إلى إنتاج أيديولوجيات دينية إسلامية تناهض الأيديولوجيات الحديثة، بل والدولة القومية ذاتها من خلال جحد لشرعياتها، وأفكارها وقوانينها، ومؤسساتها مما أحدث قطيعة مع اتجاه التجديد، والتوفيق الإصلاحى .

٥ - تأثرت بعض المؤسسات الدينية الرسمية المعتدلة بمناخ التشدد الدينى السائد فى المجتمع من حيث العنف المادى والأيديولوجى والرمزى، مما أدى إلى ظهور نمط من المحافظة السلفية فى التفسير، ونزوع سجالى من البعض مع المنظومات السياسية أو القانونية الحديثة. اتجه بعض الإسلاميين فى هذا السياق من المحافظة والتشدد الدينى إلى نقد الاتجاهات الإصلاحية الإسلامية التى ظهرت فى المرحلة شبه الليبرالية فى مصر .

فى ظل هذه الأجواء الصدامية والعنفية، ساد اتجاه رفض الديمقراطية الغربية، والقيم التى تنطوى عليها من ناحية. إلا أن وفاة الرئيس محمد أنور السادات، ثم بروز اتجاه سياسى للدولة المصرية تمثل فى النزعة إلى دمج نسبى لعناصر إسلامية داخل بنية النظام السياسى ومؤسساته من خلال السماح لكوادر الإخوان بالترشيح فى انتخابات البرلمان عبر تحالفاته مع حزب الوفد ٨٤ ، ثم مع حزبى العمل والأحرار فيما بعد، وترتب على ذلك دخول بعض كوادرهم للبرلمان المصرى .

---

(١٢) انظر فى ذلك مؤلفاتنا : المصحف والسيف، السابق ذكره، انظر أيضاً: "الوجه القناع": الحركة الإسلامية والعنف والتطبيع" سيشات: للدراسات والنشر القاهرة ١٩٩٥ ، وانظر أيضا "النص والرصاص الإسلام السياسى والأقباط وأزمة الدولة الحديثة فى مصر" الناشر دار النهار بيروت ١٩٩٧ . وانظر مؤلفنا (بالإنجليزية) "العنف المحجب : الأصولية الإسلامية فى السياسة المصرية فى التسعينيات" سيشات للدراسات والنشر القاهرة ١٩٩٥.

أدت سياســة الدمــج الجزئى إلى نمطين من الاستجابة يمكن لنا رصدهما فيما يلى :

١- تطــور فى موقف الإخوان تمثل فى دخول اللعبة السياسية، ســواء مــن زاوية القبول النظرى بالديمقراطية والتعددية السياسية، أو المناورة السياسية كما يذهب البعض .

٢- رفضــت بعــض الجماعــات الإســلامية السياسية النظام الديموقــراطى والتعددية الحزبية والسياسية، وذلك تأسيسا على تفسيرات دينية تقليدية لمفاهيم الحاكمية لله ، وحزب الله وحزب الشيطان على نحو مــا ظهر فى أدبيات الجماعة الإسلامية، التى هاجمت مشاركة الإخوان المسلمين فى انتخابات مجلس الشعب عام ١٩٨٤ . إن مرحلة الثمانينيات فى مصر شهدت عدة استراتيجيات من جماعة الإخوان إزاء التعامل مع نظام التعددية الحزبية، والمقرطة من أعلى :

أولاهــا: الانخراط فى التحالفات السياسية مع أحزاب معارضة للوصول إلى البرلمان فى ظل نظام القائمة النسبية المقيدة .

ثانيــتها : الأســلمة من الوسط، عبر الانخراط فى المؤسسات الوســطية كالنقابات المهنية الأساسية كالمهندسين، والأطباء، والصيادلة، والمحامين ثم نوادى أعضاء هيئات التدريس بالجامعات المصرية. وتمكن الجماعــة مــن تحقــيق أغلبــية فيها إلى أن تصدت الدولة لهم فى عقد التســعينيات فــى ظــل تصــاعد عنف الجماعات الراديكالية، ثم فرض الحراسات على النقابات[١٣].

ثالثــتها : إصــدار الجماعة مجموعة من البيانات السياسية إزاء قضــايا المرأة، والتعددية السياسية، والمواطنة، تشكل هذه البيانات نمطاً للتكــيف السياسى الفكرى إزاء المتغيرات السياسية والدولتية فى المجتمع المصرى وهو ما يشير إلى أن الجماعة وجدت أن هناك ضرورة لإعلان مواقفها إزاء هذه القضايا الهامة والملحة فى الساحة السياسية[١٤].

---

(١٣) انظر نبيل عبد الفتاح : الوجه والقناع، المرجع سبق ذكره من ٨٧ إلى ص٩٧ . ، ونبــيل عــبد الفــتاح "رئيس تحرير"، وآخرون : تقرير الحالة الدينية فى مصر، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ، عامى ١٩٩٦، ١٩٩٧ .

(١٤) انظر فى ذلك "الإخوان المسلمون" المرأة المسلمة فى المجتمع المسلم الشورى وتعدد الأحزاب" القاهرة ، مارس ١٩٩٤ .

من أهم ما جاء فى شأن الشورى أن ": أمر المسلمين شورى بينهم، فهم يتشاورون فى أمورهم العامة والخاصة لإقامة العدل وتنفيذ حكم الله وتحقيق مصالح المسلمين، وحتى لا يستبد فرد أو فئة من الناس بالتصرف فى أمر تعم به البلوى وتتأثر به مصالح الغالبية من الشعب المسلم. ومفهوم ذلك أن الأمة هى مصدر السلطات، فهى التى تولى من تثق فى دينه وأمانته وخبرته وعلمه ومواهبه وكفاءته ما تحدده له من أمور ليقوم عليها بالعدل والإحسان والإنصاف[١٥] ويضيف البيان أن الأمة لابد أن يكون لها دستور مكتوب، تضعه وتتفق عليه تأخذه من نصوص الشريعة الغراء، ثم من مراجعها وغاياتها وقواعدها الكلية فيتضمن ما يحقق توازنا بين اختصاص مختلف المؤسسات التى تدير الدولة حتى لا يطغى بعضها على الآخر أو يستبد بالأمر دون الباقين"[١٦].

ويتضمن هذا الدستور من منظور الجماعة " مايصون ويحفظ الحريات العامة والخاصة لكل الناس من المسلمين وغير المسلمين، ويجعل الحكم شورى استمداداً من سلطة الأمة ويحدد مسئولية الحكام أمام الشعب وكيفية محاسبتهم وتصويبهم، وتقويم اعوجاجهم بطريقة سلمية ناجحة إذا ما قصروا وإبدالهم إذا لزم الأمر، وهذا يقتضى وجود مجلس نيابى له سلطات تشريعية ورقابية ذات فعالية تتمثل فيه الإرادة الشعبية الحقيقية نتيجة انتخابات حرة ونزيهة وتكون قراراته ملزمة. ويضيف البيان – أن رئيس الدولة ماهو إلا وكيل عن الشعب – إنه يجب أن تكون رئاسة الدولة لمدة محددة، ولا يجوز تجديدها لأمد محدد، وذلك ضمانا لعدم الطغيان"[١٧]. يذهب الإخوان فى بيانهم" إننا نؤمن بتعدد الأحزاب فى المجتمع الإسلامى، وأنه لا حاجة لأن تصنع السلطة قيوداً من جانبها على تكوين ونشاط الجماعات أو الأحزاب السياسية، وإنما يترك لكل فئة أن تعلن ما تدعو إليه وتوضح منهجها ومادامت الشريعة الإسلامية هى الدستور الأسمى، وهى القانون الذى يطبقه قضاء مستقل محصن بعيداً

---

(١٥) البيان، السابق ذكره ص٣١.

(١٦) البيان. سابق ذكره ص٣٦ .

(١٧) البيان م. س. ذ ص٣٧ .

عـــن أى ســلطة أو جهة "[١٨]. ويرتب البيان على ذلك نتيجة مفادهاً أن قــبول تعــدد الأحـــزاب فى المجتمع الإسلامى على النحو الذى أسلفناه يتضمن قبول تداول السلطة بين الجماعات والأحزاب السياسية وذلك عن طــريق انتخابات دورية" [١٩]. وفى ٣٠ أبريل ١٩٩٥ أصدرت الجماعة بيانا هاما تناول مسألة المواطنة وقضية الدين والسياسة وحقوق الإنسان والعمل السلمى واستنكار الإرهاب بخصوص المواطنة حيث أشار إلى أن موقفهــم من " إخواننا المسيحيين فى مصر والعالم العربى موقف واضح وقديــم ومعــروف، لهــم مالنا وعليهم ما علينا وهم شركاء فى الوطن والشريعة الإسلامية هى الدستور الأسمى بتعبير الجماعة، والقانون الذى يطبقه قضاء مستقل ومحصن"، هذه التحوطات والضوابط تكشف عن أن الجماعة تخشى أيضا على مسألة تماسكها الداخلى إزاء أية تصدعات أو تناقضـــات قـــد تحل فى كيانها من جراء الاقتراب من القوى والأحزاب السياسية الأخرى فى القبول بمفاهيم غربية.

٣- أخـــذ الإخـــوان بمفهوم فصل وتوازن السلطات فى عمومه وبقدر من الغموض النسبى .

٤- إن الجماعة فى وثيقة "بيان للناس"، أخذت بمفهوم المواطنة ثـــم تراجعت عنه فى تصريحات المرشد العام الخامس الأستاذ/ مصطفى مشهور لجريدة "الأهرام ويكلى" حيث عاد إلى نموذج ومفاهيم أهل الذمة الـــتاريخى كإطار يحكم العلاقة مع الأقباط والمسيحيين عموماً، وهو ما شـــكل ردود أفعـــال عديدة أدت إلى تراجعه والقول أن ما نقل عنه غير دقيق، إلا أن الجريدة أكدت أن ما نشرته موثق صوتياً فى شريط تسجيل للحوار الذى جرى معه. هذا الموقف وردود الفعل وتراجع المرشد كشف عـــن قوة الاتجاه ضد التمييز على أساس دينى، ومن ناحية أخرى، عن عودة التشكك فى بيانات الإخوان والتساؤل عما إذا كانت بمثابة مناورات سياسية، أم مواقف جديدة .

٥- إن الإخـــوان المسلمين لا يزالون فى منطقة فكرية وفقهية تدور حـــول مفهوم الشورى مع إشارات متعددة نحو بعض آليات الديمقراطية

---

(١٨) المرجع السابق ص٣٨ .

(١٩) البيان السابق ذكره ص٣٩ .

الغربية هنا لابد من الإشارة إلى نزعة إخوانية – ومعهم قوى إسلامية أخرى – تذهب إلى القبول بآليات النظام الديمقراطى، كالانتخابات، وتداول السلطة والتعدد الحزبى، والدستور المكتوب، وفصل السلطات واستقلالها لدى بعضهم إلا أن ذلك بهدف الوصول إلى السلطة لمرة واحدة. ثم فصل الآليات، والأشكال المؤسسية عن الفلسفة والأنساق القيمية والثقافة السياسية المدنية، والحريات العامة ...الخ

٦- أدت تطورات المواجهة بين الدولة المصرية والحركة الإسلامية عموماً إلى مزيد من مناورات الجماعة، وامتصاصها للصدمات ثم ظهرت محاولة حزب الوسط، من عناصر تنتمى إلى جيل الوسط فى الجماعة، الذى قدم برنامجاً حزبيا وسطيا، ويجمع ويؤلف بين عدد من الأفكار المتداولة فى ساحة إنتاج الأفكار السياسية بين الليبرالية ومشروعها الحر، ومن الناصرية، وأخرى من موروث الأفكار من الإخوان وبعض الأفكار الوطنية المصرية هو مشروع تأليفى من كتابات بعض المفكرين المصريين كطارق البشرى، وسليم العوا، ومحمد حسنين هيكل، وسعيد النجار، ووليم سليمان قلادة ...الخ. على الرغم من تناقضات بنائية وإشكاليات مفاهيمية بين هذه الأفكار جميعاً(٢٠) . إلا أن هذا البرنامج أياً كانت جوانب المناورة، التى تحولت إلى خلافات بين عناصره القيادية، وبين قيادات الجماعة من جيل الآباء يشكل نقطة متقدمة فى تفكير أجيال حركية جديدة من الحركة الإسلامية، ويعكس القبول بالديمقراطية والتعددية الحزبية وحقوق الإنسان مع ضوابط الخاصة بنظام الشريعة، أو إشارات إلى مفهوم الشورى.

٧- المبادرات المختلفة لوقف العنف من القادة التاريخية للجماعات الإسلامية الراديكالية التى تقدموا بها جاءت بعد انخفاض معدلات العنف ذى الوجوه الدينية والطائفية فى مصر، وقدرة جهاز الدولة على ضبط وتاثره وإيقاعاته. إلا أن ذلك لم يؤد إلى تغيير فى

(٢٠) انظر نبيل عبد الفتاح "الإخوان والحكومة : من سياسة تكسير النظام إلى المناورة السياسية" جريدة الوفد، ١٨ يناير ١٩٩٦ ، ص١١ . وانظر نبيل عبد الفتاح (رئيس تحرير) وآخرون، تقرير الحالة الدينية فى مصر، مركز الدراسات السياسة والاستراتيجية بالأهرام ١٩٩٧

أفكـــار الجماعات الإسلامية الراديكالية، الجهاد، والجماعة الإسلامية من الديمقراطية الحديثة، والدولة القومية ...الخ.

٨- إن ضبط معدلات العنف من قبل جهاز الدولة الأمنى فضلاً عن آثار العولمة فى مجالات التنسيق الأمنى بعد الانفجارات فى سفارتى الولايات المتحدة فى إفريقيا[٢١]، وتسليم كوادر إسلامية مطلوبة للسلطات أدى هـــذا إلـــى تنشـــيط تفكير بعض العناصر التى انتمت إلى الجماعة الإسلامية فى مرحلة ما إلى التقدم بحزب الشريعة. يأخذ مشروع الحزب بالتعددية الحزبية، إلا انه لا يزال يضع ذلك فى إطار ضابط أساسى هو تطبـــيق الشريعة الإسلامية، ومن ثم يركز على الآليات الديمقراطية، أما القـــيمَ والأطر الثقافية والاجتماعية للديمقراطية، فلا تزال غائمة أو غائبة فى هذا الإطار.

٩- شـــكلت الهجمـــات الإرهابـــية فى ١١ سبتمبر ٢٠٠١ فى نيويورك وواشنطن، نقطة تحول فى عمليات المواجهة العولمية للجماعات الدينية الراديكالية التى تقوم بعمليات إرهابية، وعلى رأسها تنظيم القاعدة الذى يقوده المنشق السعودى أسامة بن لادن، ومحالفوه من تنظيم الجهاد المصـــرى بقـــيادة أيمـــن الظواهـــرى، وجماعة طالبان الأفغانية بقيادة المُلاعمر.

إن قـــيادة الولايـــات المتحدة للتحالف الدولى ضد الإرهاب فى أفغانســـتان، ومحاولـــة تفكيك تنظيم القاعدة، وجماعة طالبان الأفغانية، واحـــتمالات شـــمول العملـــيات لمـــناطق أخـــرى فى المنطقة العربية، والانـــتقادات الموجهة للإسلام كديانة، والتوظيف السياسى من قبل بعض المنظمات الإسلامية، يشير إلى سياسات جديدة أمريكية وغربية ومن دول عربـــية وإســـلامية للتعامل مع الإسلام السياسى وجماعاته الراديكالية، والمؤسسات الدينية الرسمية والأهلية فى المقبل من السنوات.

---

(٢١) شكل الهجوم على سفارتى الولايات المتحدة فى نيروبى، ودار السلام، بدايات تبلور ظاهـــرة عولمـــة الحـــركة الإسلامية الراديكالية، والتى برزت وبوضوح فى أحداث ١١ ســـبتمبر ٢٠٠١ ومـــابعد مـــن أحداث فى معبد جربة اليهودى بتونس وبالى، وومومباسا، والكويت، وضرب السفينة الفرنسية بالقرب من شواطئ اليمن.

خاتمة: الفكر الإسلامى والديمقراطية :

نستطيع القول إن هناك حركة لا يمكن إغفالها حول الموقف من الديمقراطــية، يمكن لنا رصدها فى كتابات حديثة نسبياً، تحاول استعادة بعــض المناحى الإصلاحية فى الفكر الإسلامى الحديث، من أبرز معالم هذا الاتجاه ما يلى :

١ - موقف الشيخ د/ يوسف القرضاوى :

يذهب الشيخ القرضاوى الى أن الغريب أن بعض الناس يصف الديمقراطــية " بأنهــا فكر صراح، أو كفر بواح، وهو لم يعرفها معرفة جــيدة، تنفذ إلى جوهرها، وتخلص إلى لبابها، بغض النظر عن الصورة والعنوان، وإنه من القواعد المألوفة لدى علمائنا السابقين : إن الحكم على الشــئ فــرع من تصوره، فمن حكم على شئ يجهله فحكمه خاطئ"[٢٢] يــرى الشيخ يوسف القرضاوى أن جوهر الديمقراطية يتفق مع الإسلام حيــث يذهب إلى " أن الذى يتأمل جوهر الديمقراطية يجد أنه من صميم الإســلام، فهو ينكر أن يؤم الناس فى الصلاة من يكرهونه، ولا يرضون عنه، وفى الحديث: "ثلاثة لا ترتفع صلاتهم فوق رءوسهم شبراً " وذكر أولهم " رجل أمَّ قوما وهم له كارهون .." وإذا كان هذا فى الصلاة فكيف فى أمور الحياة والسياسة ؟ وفى الحديث الصحيح : " خيار أئمتكم – أى حكامكم : الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم – أى تدعون لهم – ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم : الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعــنونكم " [٢٣] ويؤصــل صــاحب هــذا الــرأى موقفه بالنصوص والأحاديث، ويخلص إلى أن الإسلام قد سبق الديمقراطية بتقرير القواعد التى يقوم عليها جوهرها، ولكنه ترك التفصيلات لاجتهاد المسلمين، وفق أصول دينهم، ومصالح دنياهم ، وتطور حياتهم بحسب الزمان والمكان، وتجدد أحوال الإنسان [٢٤] ثم يرى أن " ومن القواعد الشرعية المقررة : أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وأن المقاصد الشرعية المطلوبة

---

(٢٢) د. يوســف القرضــاوى، من فقه الدولة فى الإسلام، دار الشروق، الطبعة الأولى ١٩٩٧ ص١٣١ .

(٢٣) د. يوسف القرضاوى ، المرجع سالف الذكر ، ص١٣٢ .

(٢٤) د. يوسف القرضاوى، المرجع سالف الذكر ، ص١٣٧ .

إذا لقيــت لهــا وسيلة لتحقيقها، أخذت هذه الوسيلة حكم ذلك المقصد ولا يوجــد شــرعاً ما يمنع من اقتباس فكرة نظرية أو حل عملى، من غير المســلمين، فقــد أخــذ النبى (صلعم) فى غزوة الأحزاب بفكرة " حفر الخندق " وهو من أساليب الفرس. واستفاد من أسرى المشركين فى بدر " ممــن يعرفون القراءة والكتابة " فى تعليم أولاد المسلمين الكتابة، برغم شركهم، فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها[٢٥] ..

يرتــب الشيخ القرضاوى على ما سبق من حجج فتاواه ويذهب إلــى أن " ومــن هنا نأخذ من الديمقراطية : أساليبها وآلياتها وضماناتها الــتى تلائمنــا، ولنا حق التحوير والتعديل فيها، ولا نأخذ فلسفتها، التى يمكن أن تحلل الحرام أو تحرم الحلال، أو تسقط الفرائض"[٢٦].

يمكنــنا أن نلاحظ على بحث وفتوى القرضاوى، أن القبول هنا بالآلــيات وإســقاط الأطر الفلسفية والقيمية والثقافية التى تتأسس عليها الديمقراطــية الغربية. وهو هنا أقرب إلى هذا الرأى السائد لدى الإخوان المسلمين، نظرا لانتمائه لهم فى الماضى، وقربه منهم فى الحاضر .

٢- أحمــد كمــال أبو المجد، وصحبه من مصدرى بيان رؤية إسلامية معاصرة، إعلان مبادئ.

ذهب فى الطبعة الثانية من الإعلان إلى القول أن " والشورى فى الأمر خير من الاستبداد بالرأى... وأن الديمقراطية التي تلوذ بها شعوب الدنــيا المعاصــرة مــن جحيم الاستبداد ولعنة الفوضى هى خير صيغة لاتخاذ القرارات حين تتعدد الرؤى ويختلف الرأى، ويحتاج الأمر فى ظل هــذا الــتعدد والاختلاف إلى موقف واحد تلتزم به الجماعة وينزل عنده الجمــيع .. إن تربــية الجيل على قواعد العمل الجماعى المنظم وإقامة أمــرهم علــى قاعدة احترام حقوق الغير وحرياته .. من شأنه أن يضع أقدام هذا الجيل على أصول الحوار ومناهج التعايش عند الاختلاف"[٢٧] .

---

(٢٥) د. يوسف القرضاوى، المرجع السابق ، ص ١٣٧، ١٣٨ .

(٢٦) د. يوسف القرضاوى :م.س.ذ.ص١٣٨.

(٢٧) د. أحمد كمال أبو المجد ، رؤية إسلامية، معاصرة، إعلان مبادئ، ص٨، ٩ مقدمة الطبعة الثانية، دار الشروق ، القاهرة ١٩٩٢.

إن هذا الاتجاه يشكل وسطية إسلامية تحاول وصل ما انقطع فى تقاليد الإسلام السنى فى مصر، سواء من الأزهريين، ومدرسة القضاء الشرعى – أحمد أمين مثالا لها والدراعمة وبعض خريجى أقسام الشريعة والأصول فيها، وأقسام الشريعة فى كليات الحقوق، وبعض المثقفين المسلمين عموما، وتمثل هذا الاتجاه خلال ربع القرن الأخير فى مجلة المسلم المعاصر، ومن أبرزهم د. جمال الدين عطية، وأحمد كمال أبو المجد، والمرحوم الأستاذ عبد الحليم ابو شقة المحامى، ود. يوسف القرضاوى ود. إسماعيل الفاروقى، ود. كمال إمام، وصحبهم. غير أن هذا الاتجاه حجبه إطلاق النار من القوى الراديكالية، والدولة وصخب الإخوانِ المسلمين، وعناصر عديدة اهتمت بالخطاب الدينى العنيف رمزياً وسياسياً لإيجاد مكانة فى الحياة العامة، وحيز فى المجال العام عبر آليات التكفير، ودعاوى الحسبة واللجوء إلى القضاء إزاء خصومهم فى الرأى [٢٨].

ويمكن القول أن موقف أبى المجد يمكن لنا استخلاصه فى شأن المواقف الديمقراطية فى قوله أن " جوهر الديمقراطية " المعروفة مقبول فى الإسلام، ولكن سلطة الأغلبية " ليست مطلقة" [٢٩]. وهو فى ذلك يذهب إلى القول: إذا كانت الشورى كمبدأ عام مطلوبة فى الإسلام بإجماع أهل العلم لقوله تعالى : "وأمرهم شورى بينهم " (الشورى٣٨) وقوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم :

" فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر " (آلِ عمران)
فإن وضع السلطة كلها فى يد حاكم فرد لايمكن أن يكون داخلاً فى نطاق

---

(٢٨) انظر فى ذلك مجلدات مجلة المسلم المعاصر، ولاسيما العدد الأخير الصادر بمناسبة مرور ٢٥ سنة على إصدارها، والتقويمات المختلفة لدورها، وانظر الجزء الأول من البيان الجديد الخاص بالحركة الإسلامية الذى اصدره د. أحمد كمالِ أبو المجد ، المسلم المعاصر اكتوبر، نوفمبر، ديسمبر ١٩٩٩ .

(٢٩) د. أحمد كمال أبو المجد، التجديد والفكر السياسى الإسلامى. منهجاً وتطبيقا فى د. انور عبد الملك، ود. خلدون حسن النقيب (محرران) ، وآخرون، الإبداع والفكر الذاتى فى العالم العربى، ص١٠٩ ، الناشر جامعة الأمم المتحدة، والهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٤ .

مـــا يقـــبله الإســـلام، ولهذا وجدنا الإمام محمد عبده يقول صراحة أن " تصرف الواحد فى المجموع ممنوع شرعاً "[٣٠] ويذهب إلى المقارنة بين الديمقراطـــية والشـــورى الـــتى تتمـــثل فى " أن السلطة التشريعية فى الديمقراطية الغربية سلطة مطلقة، بينما فى التصور الإسلامى مطلقة فى نطـــاق ومقيدة فى نطاق آخر. فحيثما وجد النص التشريعي القطعى فلا موضـــع لاجـــتهاد فـــردى أو جماعى إلا أن يكون اجتهاداً فى التطبيق والتفســـير وفـــى كيفية إنزال حكم القاعدة الملزمة على الوقائع المتجددة والظروف المتغيرة"[٣١]. لاشك أن وضع الديمقراطية فى إطار ضوابط الشـــريعة، والشـــورى هو من قبيل التحفظات التى هدفها إثبات أن هذه الآراء لازالـــت داخل حدود الفقه الإسلامى ، والفكر السياسى الإسلامى، إزاء الآراء المغالـــية والرافضـــة للـــتجديد فى الفكر الدينى التى تشكل ضغوطاً مكثفة إزاء محاولات التفسير والتأويل الدينى التى يحاول البعض أن يقوم بها لمواجهة أسئلة العصر وتحدياته عبر النص.

نظرة ختامية :

١- ثمـــة من يرى من الباحثين – ومعه حق – فى أن " الحديث عـــن الديمقراطية فى ثقافة الإسلاميين السياسية موجود، ولكنه لا يرقى لمســـتوى الخطـــاب بالمعنى السوسيولوجى للكلمة ". [٣٢] وأنها لا تزال تعتـــبر قضية ضمن عشرات القضايا لا أكثر، وليست هى القضية الأم، وهـــناك شكوك عقدية ما تزال تحوم حولها، وبخاصة سقفها التشريعى، وثمة تهمة دائمة لها بأنها مستورد غربى وسوى ذلك من العوائق الفكرية "[٣٣] وأن العـــائق الأساســـى الفعلى فى وجه تبنى الإسلاميين لها، أن معالجـــتهم لها وتأييدهم الحقيقى لها، ودعوتهم إلى إنجازها، كل ذلك يقع فـــى دائرة " الكلام الديمقراطى" وليس الخطاب الديمقراطى، وأن الأول يدور فى حقل التعبير عن القناعة والمناورة بها.

---

(٣٠) د. أحمد كمال أبو المجد ، المرجع السابق ص١١١ ، ١١٢ .

(٣١) خـــالد الحروب ، الإسلاميون ومسألة الديمقراطية : من الحديث إلى الخطاب ، ص ١٤ مجلة ابواب عدد ٢٣ شتاء ٢٠٠٠ الناشر، دار الساقى، لندن . بيروت.

(٣٢) خالد الحروب ، المرجع السابق ، ص١٥ .

(٣٣) خالد الحروب ، م.س.ذ ،ص ١٦ .

٢- أمـــا الخطاب الديمقراطى فى نظر صاحب هذا الرأى يعنى نفـــاذ القـــناعات الديمقراطـــية إلى عمق الثقافة السياسة، ووجود آليات تفســـيرية لإنجازها[٣٤] إلا أن ضعف وغياب الثقافة السياسة الديمقراطية داخـــل غالـــب الأطر التنظيمية الإسلامية، فمرجعه أن تكوين غالب هذه الأحزاب - فى إطار نظام الحجب عن الشرعية، وآلياته - تسيطر عليه الطبيعة الهرمية، والانضباط التنظيمى الصارم، ومبدأ الطاعة والولاء من المســـتوى الأدنـــى للأعلـــى، أو سيطرة البنية التنظيمية العنقودية حيث الطاعة والولاء الصارم هى سيدة التنظيمات الراديكالية كالجهاد والجماعة الإسلامية، ومن ناحية أخرى، فالديمقراطية، تكاد تكون غائبة فى إصدار القرارات، وفى تسيير الأحزاب السياسة المصرية الأخرى على اختلاف أيديولوجـــياتها. نحـــن إزاء ثقافـــة تسلطية متداخلة فى البناء الاجتماعى والسياســـى والقـــيمى ولا تزال لها فعالية فى ظل سلفية فكرية سياسية، وجمود جيلى فى قمة هذه الأحزاب السياسية جميعها، فما بالنا بالجماعات الإسلامية السياسية على اختلافها.

٣- إن الغمـــوض فـــى العلاقة بين الشورى والديمقراطية لدى بعضـــهم سواء من حيث اعتبارهما مختلفين، أو توسيع الأولى لاحتواء الثانـــية، وإخضـــاعها لتفسيرات كل جماعة أو مفكر لها، جعل البعض الآخر يذهب إلى أن مفاهيم الشورى وأهل الحل والعقد، كلها مفاهيم ضد الـــنموذج الديمقراطى كله، ولا تتناسب مع تعقد المجتمعات الحديثة وأن الشورى شئ والديمقراطية شئ آخر تماماً [٣٥] وفى هذا الإطار يبدو أن الاتجـــاه الـــذى كـــان يدمج بين الشورى والديمقراطية فى محاولة لرفع التناقض بين المفهومين، وأشكالهما كمدخل توفيقى للقبول بالديمقراطية قد خفـــت لصـــالح اتجـــاه أصـــولى يـــنزع نحـــو إثـــارة التعارضات مع الديمقراطية. [٣٦]

---

(٣٤) خالد الحروب ، المرجع السابق ذكره، ص١٦ .

(٣٥) انظـــر هـــذه الوجهـــة من النظر فى مؤلفنا "النص والرصاص : الإسلام السياسى والأقباط، وأزمات الدولة الحديثة فى مصر" ، دار النهار بيروت ١٩٩٨ ص٢٦٠، ٢٦١.

(٣٦) انظر نبيل عبد الفتاح ، المرجع السابق، ص٢٦١، ٢٦٢ .

٤- أيــاً ما كان الأمر يبدو من المغالاة - إعادة إنتاج وترداد - القول الذى يسود فى بعض الأحيان - لدى بعض الباحثين والسياسيين - ويرى أن الفكر الإسلامى الحديث قد توقف تماماً، عن محاولاته فى إيجاد توافقات نسبية مع الديمقراطية، والثقافة السياسة الحديثة .

إذ الثابت أن هناك لجوءاً إلى الآلة النظرية الدستورية والسياسية الغربــية فـــى نظـــرية الدولة، وتوظيفها فى التنظير لنظرية الدولة فى الإســـلام. من ناحية ثانية، إن الاتجاه الوسطى، يتحرك ولكن ببطء إزاء استكمال مسيرة الإصلاح الفقهى، البعض طالب بتجديد أصول الفقه من كبار المنظرين المعاصرين للحركات الإسلامية، ولكن ضرورات السياسة والسلطة حالت دون التجديد نظريا، وتقديم اجتهادات حاسمة، فضلا عن أن الممارســـة السياســية لم تؤكد على صدقية هذا الاجتهاد كما فى حالة السودان مثلاً ، أو موقف جيل الآباء داخل جماعة الإخوان المسلمين من مبادرة حزب الوسط.

٥- ساهم صخب العنف ذى التبريرات الدينية، فى إثارة الضباب حـــول الاتجـــاه الوســـطى فى الفكر الإسلامى، مما ساهم فى خلق حالة تخـــوف مـــن اجـــتهادات قد توصف بخروجها عن الدين، بل على ملة المسلمين من قبل بعض عناصر الغلو فى الفكر والحركة الإسلامية.

٦- إن أســئلة الديمقراطــية، والحداثـــة السياســية والمؤسسية والقانونية، لاتزال قائمة، وثمة إغفال للأبعاد التاريخية المتمثلة فى أن هذه الــنماذج لم تكن هبة من الحكام، وإنما تعبيراً عن كفاح شعوب، وطبقات اجتماعـــية وإبداعات فكرية، وتغير فى شروط الحياة، والثقافة ، والفكر الديـــنى، والقـــانون أدت إلـــى تأسيس النموذج وتطوره فى إطار نموذج الدولة - الأمة فى ظل الرأسمالية الغربية وتطوراتها وأطوارها.

٧- إن مفهـــوم الدولـــة - الأمـــة يتغير الآن فى مكوناته بفعل العولمة، سواء فى مفاهيم السيادة، والاستقلال القومى بمعناه الذى عرفته النظم القانونية والسياسية فى إطار الرأسمالية الغربية وتحولاتها الآن فى طـــور الكونية، وفى ظل ثورة المعلومات والاتصالات الجبارة والهادرة بالتجديدات والأفكار حيث يبدو كل ما نعرفه من مفاهيم ونظريات ونماذج يتحول ويتغير.

٨- الديمقراطـــية ونماذجهـــا تطرح أسئلتها وأجوبتها لدينا قبولا ورفضا، هجاء ومدحاً فى إطار الدولة القومية، والسؤال أين هى فى إطار العولمة وسقوط الحواجز لا يطرح الخطاب الإسلامى والعلمانى الأسئلة الجديـــدة ! ثمة إجابات عديدة بلا أسئلة فى مصر والمشرق العربى . أما انهـــيار أنظمـــة الرقابة السياسة والدينية والاجتماعية ...الخ ، مع ثورة الاتصـــالات فـــلا تـــزال غائبة فى الخطابات السياسية والدينية الرسمية وبعـــض المعارضة . أما المجال العام القومى المحاصر، والذى يستبدل بمجال عام قومى يكاد يفلت من السيطرة الرقابية ويراوغ معها عبر شبكة الإنترنـــت، والتليفون المحمول وجيله الثالث، أو المجال العام الإنترنتى الكونـــى، الإنترنتى الكونى ، وتأثيراته الكبرى، فلا يزال يواجه بخطاب قديم، يعيد إنتاج أسئلة غادرتنا وشعارت عديدة معها .

الدولـــة القومية تتغير بوتائر عالية، وأسئلتنا غائبة، وليس لدينا سوى اليقين بالإجابات القديمة عن أسئلة ، وعالم غادرنا .

الفصل الرابع

الإخوان المسلمون والانتخابات البرلمانية لعام ٢٠٠٠

أود بداءة أن أشير إلي عدد من الملاحظات الأولية الوجيزة كمدخل لتناول أداء جماعة الإخوان المسلمين في الانتخابات البرلمانية الأخيرة وذلك علي النحو التالي: إن تقويم الأداء الحركي والتنظيمي لجماعة الإخوان، في انتخابات ٢٠٠٠ لا يمكن فصله أو اجتزاؤه عن مجمل نشاط الجماعة، والقيود العديدة التي يفرضها وضعها كإحدى القوي المحجوبة عن الشرعية القانونية، فضلاً عن تراثها في النفاذ فيما وراء عوائق التمثيل السياسي والقانوني لاعتبارات عديدة، منها التسامح السياسي النسبي لصفوة الحكم السياسية ولحساباتها بين الحين والآخر من السماح بتجلياتها السياسية مع بعض الأحزاب السياسية كالوفد، والعمل، أو كمستقلين مع الاحتفاظ بوضعها اللاشرعي من وجهة النظر القانونية، والأمنية ليسهل التعامل معها، ومن ثم فلن يقتصر تقويمنا لأداء الجماعة علي وقائع انتخابات ٢٠٠٠ التي بدأت عملياتها السياسية والأمنية قبلها سواء من الجماعة والأحرار، أو من الدولة وأجهزتها السياسية والإدارية والأمنية. إن إمكانية الاستفادة من نجاحات الجماعة في الواقع من قبل جماعات سياسية علمانية – أو شبه علمانية – ومن قوي سياسية مختلفة، أمر من الصعوبة بمكان نظراً لخصوصية الجماعة وتاريخها، ومهارات قادتها وأعضائها، فضلاً عن قدرتها التنظيمية المميزة في التجنيد، والتعبئة، والحشد في أثناء المعارك الانتخابية أما ثمراتها فبعضها نسيج وحده، والبعض الآخر له نظائره في المعارضات جميعاً. هناك مزايا وقيود العمل السري، فضلاً عن توظيف الجماعة للرأسمال الديني – أو القيم والمواريث والمعايير واللغة الفقهية، وتأويلات النصوص المقدسة أو السنوية – في العمل السياسي من التجنيد إلي التنظيم إلي الأداء.. الخ.

نحن إزاء ما يمكن أن نطلق عليه فائض المزايا السياسية – الثقافية – الدينية النسبي هذا، الذي يكاد يكون شبه محتكر سياسياً – بواسطة الجماعات الإسلامية السياسية وداخلها الإخوان، وبعض عناصر تنتمي إلي جماعة علماء الدين الراديكاليين في المؤسسة الرسمية أو خارجها. سوف أشير أيضاً إلي بعض الملاحظات الأساسية من منظور

نجاحات الجماعات خلال المرحلة الماضية، أو بعض الاختلالات البنائية في البنية التنظيمية، أو في أداء الجماعة. الإخوان المسلمون هي الجماعة الأقـدم تاريخياً ومن ثم تأثرت بها أجيال وجماعات أخري نشأت كروافد وكفـروع للجماعـة الأم، ومـن ثم تأثرت هذه الأجيال بالإنتاج الفقهي والوعظي والإرشادي للأجيال المؤسسة لها مصرياً كالأساتذة حسن البنا، وعبدالقادر عودة، وحسن الهضيبي، وبعض المنظرين الذين انضموا إليها فيما بعد مثل الأستاذ سيد قطب ثم الأجيال اللاحقة ناهيك عن الجماعات الأكثر راديكالية التي خرجت من معطفها، أو رفضها لسياساتها الدينية، أو علـي هـيكلها الأيديولوجي، وبنائها الفكري، أو طابعها المهادن في بعض الأحيان. هذا التأثير الفقهي والسياسي الأيديولوجي للجماعة سواء اتفاقـاً أو تطويراً أو اختلافًا تكشف عنه عمليات تحليل الأطر المرجعية لكـتابات الأجـيال الجديـدة، فثمة حضور لشبكات متعددة من المفاهيم الأساسـية للإخـوان في كتابات منظرين وحركيين في العالم مثل علي بلحـاج، وعباس مدني في الجزائر، ثم هناك جيل آخر أكثر انفتاحاً في أطـراف الحـركة فـي تونس مثل راشد الغنوشي وآخرين، حيث تميز بعضـهم بانفـتاح نسـبي، وعقلانية إذا ما قورنت كتاباتهم، وبرامجهم السياسـية بالخطابـات التقليدية للجماعة، والتي يعاد إنتاجها بين الحين والآخـر مـن حيـث نسـق المفردات والمفاهيم والدلالات فضلاً عن محـاولاتهم إضفاء قدر من المصالحات والتوافقات مع الحداثة، أو نزوع بعضهم إلي ما أسموه بأسلمة الحداثة، وهو مشروع حاول البعض البدء فيه بكتابات تتسم بلغة جديدة إلي حد ما، ولا تزال تشكل بداية أولية جداً، ومـن ثـم تحتاج إلي بعض الوقت لتقويمها أكاديمياً. إن انفتاح الخطاب الإسـلامي السياسـي في بعض الجماعات الطرفية في المنطقة العربية، مرجعه التفاعلات الفكرية مع الثقافة الفرنسية، والغربية عموماً، والتكوين التعليمـي لـبعض قادة هذه الجماعات والذي اتسم لدي بعضهم بالثنائية اللغوية، ومن ثم نلمح لدي هذا النمط من المثقفين والحركيين لغة تنطوي علـي تناصـات أو تضمينات، تخليقات بين لغة أصول الدين والحديث والفلسـفة الإسـلامية مع مفاهيم ولغة ومقتربات الفلسفة والأنثربولوجيا وعلـم الاجتماع الفرنسي والغربي عموماً، من ناحية أخري الدور الذي لعـبه ولايزال الموروث الفقهي والفلسفي الذي ساد في هذه المنطقة من

ابـــن حزم وابن طفيل وابن رشد، ثم مقتربات علال الفاسي والربط بين الحـــركة الوطنية والإسلام والتركيز علي أولوية مقاصد الشريعة.. إلخ. الفضـــاء الدينـــي المغاربـــي – باستثناء الجزائر – يختلف نوعاً ما عن المشـــرقي أو الخليجي، أو شبه الجزيرة أما الحالة المصرية – كمختبر سياســـي وديني للمنطقة وجماعاتها – فلا يزال الدور الإخواني محوري ومؤثر بالاتفاق والاختلاف مع جميع المشتغلين بالعمل الإسلامي الدعوى والسياســـي والاجتماعـــي الطوعـــي أو ذي الطابع التجنيدي الحركي – السياســـي. إن نظرة علي أوضاع الجماعة تشير إلي عدد من المؤشرات يمكـــن إيجـــاز بعضـــها سريعاً فيما يلي: تراكم مجموعة من الخبرات السياســـية العديـــدة، تشـــكل إرثاً تاريخياً في المجال الدعوي والتجنيدي لاتزال مكوناته فاعلة في بعض أوساط الفئات الوسطي الريفية والمدينة، التـــي لاتـــزال بعـــض عناصر من أجيالها الأكبر، والأوسط ذات مزاج وتكويـــن تقليدي، ولاسيما في ظل تدفق أنماط أفكار وتقنيات واستهلاك معولمـــة، ولا تجد ردوداً، سوي التمسك بأهداف خطاب الهوية، وهو ما يســـاعد الجماعـــة علي التداخل فى المجال العام المحاصر، بل ويجعل الجماعـــة، مع الجماعات الناطقة بالخطاب القومي العربي – التي تنزع إلي توظيف خطاب الهوية في منحاه الديني – قادرة علي اختراق هياكل الحجـــب عن الشرعية القانونية، بل وإلي النفاذ والتأثير في وسط أجواء الالتـــباس العـــام الســـائدة في الحالة المصرية الراهنة. قدرة الجماعة – وبعض من يدورون في أطيافها – علي المساهمة في تحديد قوائم أعمال الصـــحافة والسياســـة، مـــن خلال تحوير الجدل العام إلي نمط الثنائيات الضـــدية ديني – علماني، لأن هذه الاستراتيجية الفكرية والأيديولوجية، تجعلهـــا قادرة علي الحضور المكثف في الحوار العام في المجتمع، وفي ثـــنايا الصفوة السياسية الحاكمة. ومن زاوية المكاسب السياسية السريعة، فهـــي استراتيجية تحقق نجاحاً نسبياً في الأجلين القصير والمتوسط. وقد ســـاهمت في تسريع المواجهة مع الحكومة قبل الانتخابات الماضية عن طريق آليات عديدة سبق استخدامها من قبل في الانتخابات البرلمانية التي جـــرت عام ١٩٩٥ و ٢٠٠٠، حيث لاتزال الجماعة محظورة النشاط من وجهة نظر القانون، والسلطات السياسية والإدارية والأمنية، ومن ثم تقع خـــارج أطـــر الشـــرعية القانونية بالمعني الرسمي السائد وهو ما يتيح

للجهات القانونية والأمنية اتخاذ إجراءات عديدة انطلاقاً من توظيف نسق القانون الاستثنائي وآلياته المختلفة - قدرة الجماعة علي المبادرة والهجوم السياسي والإعلامي بما يحقق لها المبادءة ومزاياها، ويجعل خصومها السياسيين سواء الدولة، أو الجماعات السياسية الأخرى المعارضة في موقف رد الفعل من مزايا المبادءة، الاستعداد والحشد والتعبئة وفرض أجندة الحوار أو السجال حول القضية، والقدرة علي توجيهها، ويضع المنافسين في مجال دفاعي. مثال ذلك أزمتا رواية وليمة لأعشاب البحر، والروايات الثلاث. جماعة الإخوان المسلمين، تمتلك قاعدة اجتماعية، ومن ثم فهي جماعة سياسية، وحركة اجتماعية، بكل مزايا ذلك في العمل الحركي، ومثالبه أيضاً. المرونة والديناميكية في المواقف السياسية والحركية إزاء أنماط السلوك السياسية والإدارية والأمنية الحكومية، ولاسيما في فهم الإشارات والمعاني السياسية. هذا الإرث الدينامي لايزال فعالاً، بل أدي في العقود الثلاثة الأخيرة، إلي بروز ما سبق أن أطلقنا عليه، نمط القابلية للامتصاص والانسيابية في الحركة في التعامل مع الضربات الأمنية، وفي توقعات الضربات الوقائية، أو أثناء إدارة الأزمات مع الحكومة. إلا أن خاصية الديناميكية في العمل التنظيمي والسياسي، تعطي السلطات أيضًا قدرة علي استيعاب إشارات وتحركات الجماعة من ناحية أخري نظراً للميراث التاريخي من الخبرات الذي تتوارثه أجهزة الدولة الأمنية في التعامل مع جماعة الإخوان. وهو ما كان غائبا لفترة عن تعاملها مع الجماعات الإسلامية الراديكالية وأفكارها وأجيالها المختلفة حتي تمكنت خلال منتصف العقد الماضي من مراكمة خبرات ومعلومات جعلتها قادرة علي تخفيض معدلات العنف السياسي - ذى الوجوه الدينية والطائفية.. إلخ - الذي مارسته الجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية. نستطيع أن نقول أن الجماعة راكمت رأسمالاً سياسياً، وخبراتياً لاتزال بعض عناصره تتسم بالصلاحية حتي الأجلين القصير والمتوسط، ولاسيما في مجال الحركة في أوساط المهنيين وطلبة الجامعات وقدرة كوادر الجماعة علي التقاط عناصر من الجماعات الراديكالية وجذبهم لخطاب الجماعة، ودائرتها التنظيمية. ولاسيما بعد تخرج هذه العناصر من الجامعة، وسعيهم للانخراط في الحياة اليومية، والبحث عن عمل وتكوين أسر.. إلخ . خبرة الجماعة في العمل الطوعي

لاتــزال تمــثل أحد مكامن إمكانياتها الحركية أو التنظيمية، ولاسيما فى أوقات الأزمة. ولاشك أن تحولات السياسة، والنزوع إلي المحكومية، أو الحكمانية بتعبير آخر، وهو اتجاه مستقبلي ربما يحدث في مصر - نحو إعــادة صياغة بل وتشكيل مفاهيم وأنماط وشبكات السياسة ومؤسساتها نحــو شراكة ثلاثية بين الحكومة والقطاع الثالث والقطاع الخاص - في الأمد الطويل علي أكثر تقدير، قد يساهم في تحريك أنماط التفكير السائدة فــي حقل الأفكار السياسية الإسلامية والدينية عموماً في مصر والمنطقة العربــية، إلا أن ذلــك لابد أن يفرض أنماطاً جديدة من التكيف الفكري والسياسي، والحركي، ولاسيما، وأن ثمة احتمالية لنشوء حركة اجتماعية جديــدة تخــتلف عن الحركة الاجتماعية القديمة، والتي يندرج الإخوان كجماعة ضمن إطارها إلي حد ما. إن استراتيجية الأسلمة من أسفل البناء الاجتماعــي، لاتــزال تؤتــي بعض ثمارها في ظل توظيف الاحتقانات الاجتماعــية، والطائفــية الــناتجة عن تحولات في أنماط التدين الشعبي المصــري التقلــيدي، وعــن توتــرات اجتماعية مبعثها تزايد الفجوات الاجتماعية الناتجة عن اختلالات هيكلية في سياسات توزيع الدخل. تساهم اســتراتيجية تدييــن الحوار العام[1]، مع الأسلمة من أسفل في محاولات تفعــيل استراتيجية السيطرة علي المجال الخاص كمدخل للسيطرة علي المجال العام المحاصر والمثقل بقيود قانونية وإدارية وأمنية.. إلخ - أدت أخطاء في التقدير السياسي، وفي العمل النقابي، وبعضها يشكل انتهاكات للقــانون - كمــا أشارت تقارير الجهاز المركزي للمحاسبات حول نقابة المحامين كما نشر في الصحافة - إلي فرض الحراسة القضائية علي عدد من النقابات المهنية التي تمثل عصب الحيوية السياسية للفئات الوسطي - والوســطي الصــغيرة، ولاســيما في المدن المصرية. بما يشكل نجاحاً لسياســة الحكومــة فــي تطويــق امتدادات الجماعة من المؤسسات إلي قطاعــات أخــري، بل وضبط عمليات التمدد التنظيمي إلي المؤسسات ولاتزال الرسائل الحكومية السياسية في التعامل مع النقابات تشكل جزءاً

---

(١) يعود تعبير تديين السياسة إلى سمير مرقص فى دراسته، مشاركة الشباب القبطى فى الحــياة السياســية بين المحددات العامة والصعوبات الخاصة، المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، القاهرة، ١٩٩٤.

مـن الذاكـرة السياسـية للجماعة علي الرغم من إجراء انتخابات نقابة المحامين، ونتائجها الإيجابية للجماعة في تشكيل مجلس النقابة العام. هذه الخبرة النقابية، وسلبيات الأداء، وسياسة استبعاد القوي الأخرى، ساهمت فـي إنزال الخطاب السياسي الديني والأخلاقي النزعة إلي أرضية الواقع اليومي وخطاياه ودنسه!، وبرزت التحيزات الإنسانية في العمل بما ساهم فـي إنتاج نزعة واقعية لدي كثر في التعامل مع الجماعة، بوصفها تعمل في السياسة بكل ما فيها من إيجابيات وسلبيات دهرية، مثلها مثل غيرها مـن الأحـزاب والجماعات السياسية الأخري، قصاري ما تقوم به هو توظـيف الديـن كعنصر في ذرائعيات النزاع السياسي – وكقناع ضمن أقنعة ورموز دينية وطائفية ودهرية – علمانية في سوق مُتخم بالتلاعب بالرموز، والمعاني، والأساطير السياسية. هذه النزعة ستزداد خاصة بعد مـرور عقود عديدة من تاريخ الجماعة، ومن تاريخ المدّ الإسلامي، أو الصـحوة الإسلامية – أو تمردات الإسلام الكفاحي، أو المناضل – ولم تسـتطع الجماعـة بوصفها عصب الإسلامي السياسي السّني أن تحقق انتصـاراً كبـيراً صوب الوصول إلي قمة النظام والسلطة السياسية في مصر سوي الدفع بعدد من الأعضاء إلي البرلمان عبر تحالفات عديدة مع أحـزاب أخري كالوفد، ثم العمل والأحرار ومع العمل فقط بعدئذ، ثم في الانـتخابات الأخيرة كمستقلين. إن غياب مثال للنجاح جاذب – إقليمياً – سيؤثر علي مستقبل الجماعة في الأجل الطويل، خاصة في ظل الحديث عن نهاية مثال الإسلاموية السياسية أو اليوتوبيا الإسلاموية – بتعبير جيل كيبيل أحد الباحثين الفرنسيين في كتابه الأخير "الجهاد الإسلامى، وتوسع الحركات الإسلامية وأفولها"، الذي نشرته جاليمار(٢)، ولاسيما بعد مرور عشرين عاماً علي الثورة الإسلامية في إيران – أحد الأعطاب البنائية – الأدائـية للجماعة خلال عقد التسعينيات المنصرم هو انتقالها من السعي للحوار مع الاتجاهات السياسية والفكرية في المجتمع المصري، ومحاولة بلـورة نقـاط اتفاق في وثائق حوارية – سرعان ما تتراجع لاعتبارات رفض الصيغ العلمانية في بعض هذه الوثائق – إلي ميلها لإثارة نزاعات

(2) Gilles Kepel. jihad, Exansion Et declin Del islamisme edition Gallimard, Paris, 2000.

حـــادة مع القوي السياسية الأخرى، وإثارة القضايا والإشكاليات السياسية والفكـــرية علـــي أرضية الخلاف الديني - العلماني، والإيمان ونقائضه. ولاشك أن الحجة التي يثيرها قادة الإخوان تبدو عموماً متسقة مع موقف الجماعة وتاريخها السياسي، إلا أن إمعان النظر في هذا النمط الرافض، يشـــير إلي قلق فكري لدي الجماعة وربما خشية من أن يؤدي انخراطها في مثل هذه الاتفاقات إلي التباس حول موقفها الإسلامي، بما يؤدي إلي انعكاســـات سلبية علي التماسك الداخلي لها، وفقدان القدرة علي الضبط التنظيمي الذي قد تثيره أية اتفاقات مع قوي سياسية وحزبية أخري.

مـــن ناحـــية أخـــري، يبدو أن ثمة خوفاً من أن تؤدي مثل هذه الاتفاقـــات السياســـية إلـــي إثارة الحساسية السياسية للحكومة والأجهزة الأمنية من موقف الإخوان مما يعرض الجماعة إلي ضربات أمنية وقائية فـــي الوقـــت الـــذي تري الحكومة أن هذه الأشكال التنسيقية من العمل السياسي تشكل مؤشراً يهدد أحد القيم السياسية للصفوة الحاكمة وسياساتها الأمنـــية. ويبدو أن وراء ذلك أيضاً التقديرات السائدة لدي قادة الجماعة، أو بتعبـــير أكثر دقة إدراك غالبهم لقوة الجماعة السياسية وحجمها إزاء القـــوي السياســـية والحزبـــية الأخـــرى، ومن ثم يبدو سر الحفاظ علي استقلالية الجماعة ونشاطها إزاء الآخرين، بما فيهم الأحزاب التي تحالفوا معهـــا كـــالوفد، والعمل والأحرار، سواء في العمل واللغة والحركة، بل حـــتى الشعارات أثناء المعارك الانتخابية. الاعتبارات سالفة السرد، يبدو أنهـــا كانـــت وراء التشكيك الذي يثار لدي بعض القوي السياسية - بل عناصـــر في الصفوة المثقفة - حول مدي صدقية الإخوان في الانخراط فـــي الـــنظام السياســـي، والإيمـــان بالدولـــة المدنـــية والقانون الحديث والمؤسســـات السياسية، وأنهم لا يختلفون عن الجبهة القومية للإنقاذ في الجزائر إزاء الانتخابات كأحد آليات النظام الديمقراطي، وأنهم يستهدفون التمتع بالشرعية القانونية والوصول إلي السلطة عبر منطق "الديمقراطية والانـــتخابات مـــرة واحـــدة وللأبد"، كما صرح بعض قادة الإنقاذ غداة نجـــاحهم الكبـــير في الانتخابات البرلمانية الجزائرية قبل نشوب الحرب الأهلـــية الطاحـــنة هناك. ومما فاقم من الشكوك، وغياب الثقة غموض الجماعة، وهو أمر طبيعي يرتبط بكونها محجوبة عن الشرعية القانونية مـــن ناحية، وتحركاتها وتنظيمها ذي الطابع السرى. إن النكوص النسبي

لقادة الجماعة عن الحوار، وآلياته جاء مع أزمتهم التي نشبت عبر أحداث نقابـــة المحامين، ووفاة عبدالحارث مدني المحامي الذي كان ينتمي إلي تنظيم الجماعة الإسلامية، أثناء القبض عليه، الأمر الذي أدي إلى أحداث نقابة المحامين، والقبض علي عناصر عديدة من الجماعة، ثم تقديم كوادر نشطة إلي المحاكمات العسكرية، وذلك في منتصف التسعينيات من القرن الماضـــي، وفــرض الحراسة القضائية علي النقابات. إلا أن الانتخابات الماضية كشفت عن صياغة الإخوان لتحالفات مع بعض المرشحين الذين ينــتمون لأحزاب أخري كالوفد، والناصريين، والأقباط. قامت الجماعة بتحقيق نجاح مميز في انتخابات في مجلس نقابة المحامين الأخيرة، لكن ذلـــك لم يؤد إلي تحقيق نجاح مواز في مجال النقابات الفرعية يماثل ما تحقق في النقابة العامة ويرجع هذا لأسباب عديدة:

أ - إن المـــناورات التي قام بها الإخوان واستراتيجيتهم في بناء الـــتحالفات السياســـية انكشفت بعض ملامحها الدهرية والمناورة، وعدم صدقية وجدية بعض اتفاقاتهم السابقة علي العملية الانتخابية مما أدي إلي عقاب بعضهم لها في الانتخابات الفرعية.

ب - المشـــاركة الفعالـــة نسبياً لأصوات المحامين الأقباط الذين ابـــتعدوا عـــن النشاط النقابي في ذروة مد الجماعات الإسلامية السياسية والإخوان في المجتمع والنقابة.

جـــ - غلبة الاعتبارات المرتبطة بالعلاقات العشائرية والعائلية والشخصـــية والمباشرة في النقابات الفرعية في الصعيد والدلتا والقاهرة والإســـكندرية، الأمـــر الـــذي أثر علي نتائج هذه الانتخابات. من المثير الإشـــارة هـــنا إلي أن الإخوان يعتمدون دائماً علي دور الفكرة والتنظيم والإدارة السياسية لمعاركهم الانتخابية في حين أن الحزب الوطني والوفد وبعـــض المستقلين يعتمدون علي الثقل العائلي والعشائري في الأرياف! أي أن الإخوان يعتمدون علي أداء حديث لقيم تقليدية، والآخرون ولاسيما فـــي الـــريف يعتمدون علي السند التقليدي لا الحديث في ترشيحهم وفي إدارة المعركة الانتخابية، وهو ما أكدته انتخابات ٢٠٠٠. تزايد الشكوك حـــول مـــدي صدقية موقف الجماعة الجديد من المواطنة الذي جاء في واحد من البيانات السياسية والفكرية التي أصدرتها الجماعة في النصف الأول من عقد التسعينيات في القرن المنصرم والذي صدر تحت عنوان

"بيان للناس" وذلك بعد تصريحات المرشد العام الخامس للجماعة الأستاذ مصطفي مشهور، واستدعائه لمفهوم أهل الذمة، ونموذجه التاريخي، ومبرراته آنذاك بما فيها فرض الجزية علي الأقباط والخشية من انخراطهم في الجيش وتأدية خدمة العلم. الجمود الجيلي داخل الجماعة، وسيطرة عناصر من الأجيال المؤسسة رغم كبر السن - أطال الله في أعمار الجميع - وهذا ما يجعل انتقال الخبرات إلي الأجيال الجديدة دونما عقبات، لأن الخبرة لا تنتقل شفاهة أو قراءة فقط في العمل السياسي، وإنما هي تفكير وأداء سلوكي، ونجاحات وإخفاقات[٣]. ظهرت هذه الفجوة إلي السطح من موقف بعض عناصر من الجيل الوسيط التي مارست تجربة العمل النقابي في المنظمات المهنية للفئات الوسطي كالمحامين والأطباء والمهندسين والصيادلة.. الخ، وتفاعلوا مع بعض القوي الحزبية والسياسية الأخرى، وبدأت لغة جديدة نسبياً وواقعية لدي بعضهم، وهو ما أدي إلي تجربة حزب الوسط المجهضة، ثم الوسط المصري بعد رفض الأول ثم الثاني مما أدي إلي تشكيل جمعية أهلية للحوار، وهو ما تمت الموافقة عليه من السلطات الإدراية والأمنية المختصة. إن مبادرة حزب الوسط تشير إلي ديناميكية هذه المجموعة رغم صغرها، ورغبتها في العمل في إطار الشرعية القانونية، بصرف النظر عن مراميها السياسية، أو مدي عمق أو صدقية الخلاف مع قادة الجماعة الأم أو العلاقة معها استمرارية أو انفصاماً إذ لاتزال كلها أموراً تحتاج إلي المزيد من المعلومات المنضبطة التي تسوغ إعطاء تفسير مرجح ضمن التفسيرات، والتأويلات السياسية التي طرحها باحثون ومراقبون لنشاط الجماعة. ويمكن لنا أن نرصد بعض الإشارات الجديدة المتمثلة في الأدوار التي لعبتها عناصر وسيطة وشابة نسبياً في هندسة وإدارة المعركة الانتخابية الأخيرة لمجلس الشعب ٢٠٠٠ ، وأبرزهم عصام العريان. إن الاتجاه إلي البحث عن تكيفات سياسية وفكرية ما، يبدو كاتجاه جديد سواء في جماعة الوسط، أو حزب الشريعة - وهم

(٣) ثمة بدايات لوعى جديد يتمثل فى ضرورة إعطاء الفرصة لعناصر من الجيل الوسيط سواء فى الترشيح للبرلمان، أو فى مكتب الإرشاد، وموقع نائب المرشد العام، وفى الهياكل التنظيمية الأخرى.

مجموعة كانت تنتمي تاريخياً إلي القوي الإسلامية السياسية الراديكالية – وهو ما يشير إلي مأزق ما داخل الخريطة الإسلامية، وسعي نحو إعادة هـيكلة وتكـيف في ضوء معادلات حصاد المواجهات الدامية في مصر ومـرور عقديـن، ويزيد دونما نتائج حاسمة في النزاعات مع الحكومة المصرية؛ إلا أن الانتخابات كشفت عن دور ما تلعبه عناصر وسيطة في التخطـيط والإدارة الانتخابية كما سبق أن أشرنا آنفاً.– ثمة نكوص عن متابعة تجديد بني الأفكار الأساسية التى تشكل عموميات خطاب الإخوان المسـلمين، إذ لم تستكمل الجماعة إصدار بيانات فقهية أو سياسية حول معضلات تجديد الخطاب، والانخراط في أمور تتسم بالتركيب في العلاقة مع إنجازات الحداثة القانونية والقضائية والسياسية، ناهيك عن المتحولات الجديـدة ذات الطـابع المعولـم، والتي تطرح إشكاليات، وتحديات أمام الخطابات التقليدية والحديثة بل وما بعدها في أمور تتصل بأزمات الدولة القومـية الحديـثة والهياكل والمؤسسات والشبكات الجديدة، واستشراف المسارات النوعية الجديدة وكيف يتم التعامل معها وبها إزاء عالم ما بعد ١١سبتمبر ٢٠٠١. ولكن ذلك ليس أمر الجماعة فقط، وإنما يمثل وضعاً عامـاً يشـمل غالب القوي السياسية والفكرية، ومعها الصفوة السياسية الحاكمـة. ثمة نمط إخواني في "التعبئة السياسية الإثارية" للحقل السياسي المصـري، حيث يمكن نعته بأنه أضحي تقليديًا قبل المعارك الانتخابية لمجلس الشعب، وتتمثل في استغلال بعض الوقائع وتضخيمها، ومحاولة إحـداث تعبئة من خلال توظيف بعض الوقائع الثقافية والإبداعية وجذبها إلـي مجالات الديني ومعاييره وتأويلاته لجذب وتحويل اتجاهات الرأي العام من القضايا اليومية المعيشية ومصاعبها إلي مجال الحلال والحرام، والإيمـان وما ينقع عنه. هذه الآلية التعبوية تبدو أكثر سهولة ويسراً من آلـيات أخري خارجة عن خطاب ولغة وإمكانيات الإخوان، إلا أنها آلية شحن وتعبئة سياسية، تؤدي غالباً إلي شيوع اضطراب، وإحساس بالخطر سواء من قبل الحكومة والجهاز الأمني، ناهيك عن أن هذه الاستراتيجية الإثاريـة، غالـباً مـا تثير القلق والخوف والتوتر الجماعي لدي بعض الجماعـات المثقفة العلمانية وأشباهها، فضلاً عن الجزع بين المواطنين المصـريين الأقـباط. وهو ما يؤدي إلي تعبئة وتعاضد بين هذه الفئات الاجتماعية والثقافية المعصرنة، وغالباً ما تلتحق في حركتها مع الحكومة

وتغض البصر عن إجراءاتها إزاء الإخوان، مع استثناءات قليلة من بين المثقفين وما يؤكد علي هذا النمط أن الأمور ذات الطابع الديني إذا شاعت فسرعان ما تتداعي، وعند لحظة ما تبدو وكأنها خارج نطاق السيطرة والإدارة السياسية والأمنية بما يؤدي إلي إعادة رسم التحالفات المعارضة داخل الخريطة السياسية التي تتسم بالجمود إلي حد ما. هذا النمط من استراتيجيات الإخوان غالباً ما يؤدي إلي لجوء الحكومة لانتهاج أساليب أمنية سريعة في بدايات إثارة هذا النمط من الأزمات. غالباً ما أدت مثل هذه الآلية إلي ضربات أمنية تؤدي إلي أزمات وقتية ولكنها متكررة للجماعة تجعلها تنكص حيناً، وتتراجع عن قرارات لها، في أحيان أخري، وبما يؤثر علي التطور النوعي للجماعة وتحولاتها من ناحية، وتثير المزيد من شكوك القوي الفكرية والسياسية الأخرى في التعامل مع الجماعة. من ناحية أخري، تؤدي خشية بعض القوي شبه العلمانية من خطاب الإخوان، ومن آلية التعبئة والشحن السياسي ذات الصبغة الدينية، إلي اللجوء للحكومة، وهكذا.. إلخ، ثم تلفظ الحكومة هذه الجماعات بعد نهاية دورها في المساندة السياسية، والفكرية، وفي التعبئة السياسية المضادة للإخوان، والجماعات الإسلامية السياسية راديكالية النزعة. وهذا أمر كشفت عنه توظيفات السلطة للدين في السياسة المصرية، ونزاعاتها منذ وصول الضباط الأحرار إلي مقاعد الحكم، وتأسيس النظام السياسي المصري الجمهوري، بتطوراته السياسية والإيديولوجية والزعامية المختلفة. ساهم في عدم تطور خطاب الإخوان، وتنظيم الجماعة غياب آليات حوارية وسجالية تتسم بالرغبة في تشييد الجسور بين الجماعات السياسية والمدارس الفكرية المختلفة، بل وجمود هذه الأطراف، وتآكل قواعد التأييد والمساندة الجماهيرية لهم، بحيث لم يعد أمامهم سوي التعبير الصحفي والسياسي والحزبي الزاعق. أدي ذلك إلي غلبة نمط من العنف اللغوي والرمزي المتبادل ، لا يؤدي إلي إنتاج الموحدات الأساسية حول الشرعية، والرموز والأساطير السياسية - بالمعني الإيجابي للاصطلاح وتوظيفاته - بل ساهم العنف الرمزي واللغوي في الخطاب، والتنابذ العام - إذا جاز التعبير وساغ - إلي اضطراب، وفوضي في أسواق اللغة والسياسة وأنماط استهلاكها، وبما ساهم في شروخ مست الموحدات السابقة - مع بقاء مناطق الاختلاف

الكبري حول علاقات الديني بالسياسي والمدني - وهو ما ولد صداً وخوفاً وريبة وعدم ثقة متبادل بين الجميع، وهي تناقضات تفاقمت، واهتمت الحكومة والصفوة السياسية الحاكمة بها، لأنها تؤدي إلي إضعاف متبادل فيما بين الجماعات السياسية وبعضها البعض، وإلي تدهور في صدقية الخطابات الحزبية، والإخوانية وجماعات المثقفين، وبما يحول دون التصدي لظواهر سياسية بنائية تمس بناء الشرعية والسلطة، وصنع السياسات ومردودها الاجتماعي والسياسي، ومسألة الفجوات التوزيعية، ومدي سلامة السلوك السياسي والاقتصادي من زاوية النزاهة واحترام القانون.. إلخ. إن حصاد نتائج الإخوان في المعركة الانتخابية الأخيرة باستثناء دائرة الرمل يشير إلي ما يلي:

أ - حصول الجماعة علي عدد ٦ مقاعد في الجولة الأولي التى كان بها مرشحان ينتميان إلى الجماعة. والمرحلة الثانية حصلوا علي ستة مقاعد برلمانية، والمرحلة الثالثة مقعدين أي ١٧[٤]، وذلك علي الرغم من عمليات التقييد الأمني ضدهم، وعمليات الاعتقال الوقائي لكوادرهم - "٦ آلاف معتقل في بعض التقديرات" ، وهو ما يشكل ثمنا سياسياً لم تقدمه الأحزاب السياسية الأخرى[٥]. وقد أشار بعض الباحثين إلي ملاحظة مهمة مفادها أن عدد المقاعد السابقة يشكل أقل من مجموع المقاعد التي حصلوا عليها في انتخابات ٩٨٧٨ وهو ٥٣ مقعداً وشكلوا حوالي ٣٧% من مجمل نواب المعارضة الحزبية الذين يبلغ عددهم ٦٩

(٤) تم إسقاط العضوية بعد ذلك عن أحد نواب الجماعة إعمالاً لقرار محكمة النقض وإعادة الانتخابات مجدداً فى دائرة دمنهور وزاوية غزال ثم نجح عن الدائرة بعد ذلك أحد مرشحى حزب الوفد. وكانت دائرة الرمل قد أوقفت بها الانتخابات، ثم تم إجراؤها بعد اللجوء إلى القضاء، وأسقطت فيها السيدة جيهان عبد اللطيف الحلفاوى مرشحة جماعة الإخوان.

(٥) انظر : ريمون كامل، ظاهرة العنف فى انتخابات مجلس الشعب، قضايا برلمانية العدد٤ ديسمبر ٢٠٠٠.

عضواً في حين أن العدد الحالي ١٧ مقعداً مقابل ٦١ مقعداً لباقي أحزاب المعارضة[٦].

ب – قيام الجماعة إزاء استراتيجية الحكومة بالاعتقالات والضربات الوقائية لكوادر الجماعة، وأشخاصها المعروفين أمنياً، بإعداد صفوف تنظيمية جديدة غير معروفة قامت بالترشيح – دونما اعتراضات عليها لأنها فيما يبدو غير معروفة بنشاطها السياسي والتنظيمي – مما يبدو أنه شكل "مفاجأة" علي الأرجح مما ساهم في تعديل استراتيجياتها فيما بعد، ولاشك أن بروز الوجوه الجديدة في دوائر مختلفة كمستقلين يكشف عن تغيير في تركيبة الإخوان، وعن نمو مرونة سياسية وتنظيمية جديدة في الجماعة، وإلي التماسك التنظيمي والفعال والانضباط والالتزام العقائدي[٧]. ويكشف هذا النجاح النسبي للجماعة عن الضعف التنظيمي وترهل الأحزاب السياسية الأخرى علي وجه العموم.

جـ – المرونة والذرائعية السياسية لنشاطهم منذ الشيخ حسن البنا حتى قبول الإخوان لتحالفات انتخابية مع عناصر من الحزب الوطني في دوائر عديدة، مما يشير إلي ديناميكية تنظيمية وسياسية باتت تمثل ملمحًا أساسيًا في انتخابات ٢٠٠٠.

د – استخدام الإخوان الفعال – مع غيرهم – للآلية القضائية سواء في الطعن علي قرارات الاستبعاد من الترشيح، أو في أثناء إجراءات العملية الانتخابية.

هـ – توظيف الإخوان لدور المرأة في الدوائر التي رشحوا فيها، ولاسيما لمرشحتهم في دائرة الرمل من الناحية الدعائية والإعلامية، وذلك لتحقيق عديد من الأهداف السياسية من بينها علي سبيل المثال:

أ – إن الجماعة حدث تحول في موقفها العملي إزاء أوضاع المرأة وتمثيلها السياسي، فضلاً عن تمسكها ببياناتها إلي الأمة التي

---

(٦) انظر: د. هالة مصطفي، انتخابات ٢٠٠٠: مؤشرات عامة، مجلة الديمقراطية، العدد الأول، ص٨٥ وما بعدها شتاء ٢٠٠٠، الناشر مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام.

(٧) (انظر د. سعد أبوعامود، الظواهر الجديدة في انتخابات مجلس الشعب ٢٠٠٠ ص٨١، م. س. ذ).

صـــدرت فـــي أوائــــل عام ١٩٩٥، ومنها موقفهم من الدور الاجتماعي والسياســـي للمـــرأة المصبـــرية. ومن اللافت للانتباه في هذا النطاق قيام الجماعة بإخفاء عناصرهم التي تذهب للاقتراع مثل رفع النساء للأحجبة، وهي تجربة مستمدة من خبرات الجماعة الإسلامية الراديكالية مثل حلق اللحي بعد واقعة اغتيال الرئيس السابق أنور السادات.

ب- اســـتطاع الإخوان التوظيف النفسي للإشراف القضائي علي الانتخابات - عمليتي الاقتراع ورصد النتائج وإعلانها - في حشد وتعبئة كوادرهـــم وحـــث جماعـــة الناخبين علي التحرك والاقتراع. فضلاً عن توظـــيفهم لتأثـــيرات الانتفاضـــة، والعنف الإسرائيلي الفظ والدامي ضد الفلســـطينيين فـــي التعبـــئة الرمزية والدينية علي ضرورة إحداث تغيير سياســـي، ويمكن هنا ملاحظة شكل التظاهرات، واستخدام الحجارة كما ظهـــر فـــي القـــنوات الفضائية إزاء الشرطة ومرشحي الحزب الوطني ومناصـــريهم. فـــي هذا الإطار استطاعوا حصد نتائج التصعيد والشحن الإعلامي الديني الطابع الذي قام به الإعلام المرئى والمسموع الحكومي لصـــالح خطـــابهم السياســـى، وانتقاد الحكومة والحزب الوطني. هنا تم تحويل حصاد الأداء الحكومي الحماسي الطابع والديني المحتوي والرموز لصـــالح تحرك الخطاب الإخواني. وساهم في ذلك الشحن الذي قامت به مســـاجد وزارة الأوقاف، ولغة الإعلام الرسمي في دعم نفسي وسياسي لخطـــاب الإخـــوان. اســـتطاعت الجماعة الاستيلاء علي نتائج الموقف الإعلامي الحكومي، فضلاً عن استفادة عناصر أخري ناصرية ومستقلة من هذا الخطاب الحكومي الذي لم يستفد منه الحزب الوطني الحاكم في المعركة الانتخابية.

ج- ثمـــة تحول مهم حدث في الانتخابات الأخيرة داخل تركيبة الإخـــوان والأدوار داخل الهيكل القيادي والعمري إذ سمح للجيل الوسيط لـــيس فقط في الترشيح ومن عناصر غير معروفة فقط، وإنما الأهم علي صـــعيد التخطيط للمعركة الانتخابية، ثم والأكثر أهمية الإدارة السياسية والتنظيمية لها، وهو ما تأكد من تحديد مصادر التصريحات السياسية، في عـــدد محـــدود بالإضـــافة إلي المرشد العام ونائبه، في جميع الجولات الانتخابية. هذا الاتجاه الجديد يكمن وراءه عدد من الاعتبارات تتمثل فى رســـالة إلـــي الأجيال الجديدة التي تم تجنيدها بخصوص التجديد الجيلي

ودورهم المستقبلي هم وجيل الوسط في تقرير مصائر الجماعة، رداً علي نقادهم وخصومهم بخصوص نعت الجماعة بالجمود الفكري والجيلي.

د- ساهم في إنجاح الإخوان اللغة السياسية السلسة، والتي تتغذي من الموارد التراثية والقرآنية ذات الدلالة والجرس والإيقاع والإحياء للمخيلة الدينية الجماعية، وإلي لغة الوعظ والإرشاد الديني، ثم تناصات هذه اللغة مع اللغة المعاصرة والاصطلاحية الحداثية ولكن في إطار مجازات اللغة التقليدية الميسرة، وهو ما سبق أن أطلقنا عليه تناصات التحول في الخطاب الإخواني الجديد، في تفاعله مع الأجيال الجديدة، والقوي شبه العلمانية، والحكومة المصرية وهذا يرجع إلى عدد من الاعتبارات منها: تراث اللغة الحديثة نسبياً لدي إخوان الأطراف من مثيل لغة حسن الترابي وأترابه في السودان، ولغة راشد الغنوشي وجماعة النهضة في تونس، ولغة الخطاب الديني السني في لبنان ثم اللغة السياسية للقوي المعارضة. ولاشك أن سلاسة اللغة وبساطتها، أو ما يمكن أن نطلق عليه توظيف نمط من الفصاحة الشائعة الكلاشيهاتية الخشبية، أو الشعاراتية، تكسب الجماعة قدرة اتصالية أكثر كفاءة ونفاذاً من اللغة السياسية للخطاب السياسي الحزبي المعارض أو الحكومي، وذلك كجزء من وسائل اتصالية أخري عديدة.

هـ- خلقت الجماعة أشكالاً من العمل المباشر مع الـ Grass roots من خلال توظيف المساجد الرسمية، والجمعيات الأهلية الدينية التي تعمل في مجال العمل الخيري والتبرعي والدعوي في الأحياء والجامعات والمدن. من أبرز الأمثلة علي ذلك في أوقات دخول التلاميذ والطلاب إلي المدارس، وفصول التقوية، وأعمال البر والصدقات، والاهتمام بالحركة الصوفية علي رغم أنها كانت خصماً تقليدياً للجماعة.

ك - لجوء الإخوان لدعم بعض العناصر القبطية لاعتبارات تتعلق بمحاولة تصحيح صورة نمطية سائدة - وصحيحة - تتعلق بمواقفها من الوحدة الوطنية والتكامل القومي المصري. وهو ما أثاره حوار المرشد العام مصطفي مشهور في حديثه الذائع مع جريدة الأهرام ويكلي Al-Ahram Weekly. الذى سبق أن أشرنا إليه سابقاً.

ز- يذهب بعض الباحثين إلي "إن المقارنة الأبرز في الانتخابات إلي أن الإخوان هم التيار الوحيد الذي استخدم منطق السياسة بمعناها

الحديث وحاول أن يربط بين القدرات المحلية للمرشحين وبين إمكانياتهم السياســية، فهم جزء من المؤسسة السياسية الأحدث والأكثر تنظيمًا بين كل القوي السياسية في مصر، وهم الذين وضعوا برامجهم علي شبكات الإنترنــت وأرسلوا رسائل منتظمة إلي أنصارهم عبر الهاتف المحمول لمعــرفة النــتائج أولاً بأول وإشعار أنصارهم بأنهم طرف في المعركة الانتخابية(٨).

ح- قــدرة الجماعــة علي خلق منظمات لها تمايز عن الجماعة رغــم أنهــا ذراع تنموية لها - مثل: الجمعية الطبية الإسلامية - وتقوم بعمل مستوصفات، ولها ميزانية مستقلة، وتنشط في مجال العمل الصحي ومنفصلة عن جسم الجماعة. هذا النمط من الجمعيات التنموية استطاعت تعبــئة كــوادر داخلية بعكس المنظمات الأخرى، وهي أمور تحتاج إلي دراســات لمعــرفة مصادر القوة الجديدة للجماعة والسؤال الذى يطرحه الــبعض دومــاً لماذا لا تستفيد الأحزاب الأخرى من تجارب ومهارات الإخــوان؟ مــن الصــعب القيام باستنساخ سياسي - إذا جاز التعبير - للخبرات في ظل الخلل الداخلي والخارجي في التركيبة الحزبية المصرية عمومــاً، إن نقل الخبرات يتم عبر التفاعل المباشر ويحتاج من ثم إلى ضرورة توفير أشكال وأطر طوعية - منتديات - تنظم وتدير السجالات والحوارات، بهدف خلق تقاليد حوارية بين المدارس والأحزاب السياسية، والقــوي المختلفة العاملة في تنشيط عمليات تشكيل المجتمع المدني حيث تفتقر بعض القوي السياسية والحزبية إلي تصور إصلاحي لبنية الخطاب الدينــي المحافظ أو المتزمت، فضلاً عن إصلاح المؤسسات الدينية. إن ثمــة حاجــة ملحة للسعي لمحاولة بلورة ميثاق أخلاقي بين جميع القوي السياسية يدور حول عدم توظيف النصوص الدينية في إدانة خصوم التيار الإســلامي السياســي بالكفر أو المروق أو الفسق إلي آخر هذه النعوت الدينــية ذات النزعة إلي الإدانة الأخلاقية والدينية التي تؤثر علي مكانة الشخص وسلامة معتقده وإيمانه، أو الحط من شأنه لدي الجمهور، بما قد يؤثر علي سلامته الشخصية والمادية والمعنوية، فضلاً عن ضرورة نبذ

---

(٨) انظر: عمرو الشوبكي، الانتخابات وضعف المؤسسة الحزبية، مجلة الديمقراطية، ص٣١١، ٤١١، العدد ١ شتاء ٢٠٠١.

العــنف المعنوي والرمزي في العملية السياسية. ثمة حاجة إلى استخدام الآلــيات الإعلامــية الحديــثة كالإنترنت لمخاطبة القطاعات المستخدمة للقنوات المعلوماتية الجديدة، وللأجيال التي لا تقرأ الصحف الحكومية، أو المعارضة. مثلهم في ذلك مثل الإخوان ، ضرورة بناء مؤسسات خدمية قاعديــة لخدمــة الناس في الدوائر (هناك مثال إخواني - سبق ذكره - وهناك مثال للنائب السابق المرحوم أحمد طه في إحدي دوائر حي شبرا بالقاهرة).



الفصل الخامس

الجمعيات الأهلية الإسلامية فى مصر



١- تمتد جذور الدور الاجتماعى والخيرى والرعائى للجمعيات الأهلية الإسلامية فى مصر، إلى الحركة الصوفية، ونظام الوقف الإسلامى، وكلاهما كان يستند فى أدواره وأهدافه على التضامن الاجتماعى المؤسس على التجربة الإعانية والروحية لدى جماعات التصوف، ومريديها، أو على رغبات الاغنياء فى العمل الخيرى، من خلال وقف بعض الأراضى، والعقارات على بعض الأنشطة الخيرية .. إلخ. هذه التجارب الخيرية والتطوعية كانت تشكل جزءاً من الالتزامات الدينية، أو حركة التدين الإسلامى الشعبى بكل مكوناته. من ناحية ثانية، اعتمدت هذه التجارب فى نموها، واستمراريتها التاريخية على الثقافة الدينية المصرية، ومواريثها التاريخية، واستمراريتها فى الحياة اليومية، للفئات الاجتماعية العريضة فى مصر، بل وتأثر ثقافة الصفوة المصرية، بالقيم والتقاليد وأنماط السلوك والطقوس، والرموز الدينية، حتى على الرغم من التأثر بالثقافة والتعليم الغربى العلمانى.

٢- من الملاحظ أن الحركة الصوفية وأدوارها الاجتماعية والتضامنية والخيرية، كانت ولا تزال حاضنة لأعداد ضخمة من المصريين، حيث تتفاوت تقديرات الباحثين بشأنها من ثلاثة ملايين إلى خمسة ملايين نسمة، تضم فى حدود ٦٥ طريقة. وعدم دقة تقدير الرقم الصحيح يرجع إلى أن التصوف كحركة اجتماعية أوسع إطاراً وقاعدة اجتماعية من التصوف كجماعة منظمة، ومسجلة رسمياً. الجمعيات الأهلية الإسلامية تاريخياً فى مصر، هى تعبير عن حركة اجتماعية مدنية على الرغم من الأقنعة والرموز، والأهداف الدينية، والروحية، والتعليمية، والرعائية التى تستهدف تحقيقها فى كل مرحلة تاريخية من مراحل تطورها، وعلاقتها بالمجتمع والدولة فى مصر. من ناحية أخرى، هى أن النشأة المؤسسية والقانونية تمت فى إطار القانون العلمانى الحديث، أياً كانت حدوده، وقيوده التى اختلفت من مرحلة تاريخية لأخرى.

٣- كانت الجمعية الخيرية الإسلامية (١٩٧٨) أول جمعية دينية فـــى مصر، وذلك بعد تكوين الجمعية اليونانية بالإسكندرية عام ١٨٢١، وذلـــك بعد أول جمعية ثقافية. يرجع تأخر نشأة الجمعيات الإسلامية إلى الـــدور القـــاعدى - الخـــيرى والاجـــتماعى الذى لعبه الوقف والحركة الصـــوفية.[1] داخل الوسط الاجتماعى للفئات الشعبية ومن ناحية أخرى، يشـــير ذلـــك إلـــى ديناميكـــية الإسلام وقدرته على التكيف مع الأشكال التنظيمية والرمزية للحداثة المؤسسية.

٤- أثرت الأنشطة التبشيرية الأجنبية - البريطانية والفرنسية ، والإيطالـــية والأمريكية - فى خلق حالة تعبئة لدى بعض عناصر النخبة المصـــرية المســـلمة والمسيحية فى تكوين جمعيات إسلامية ومسيحية - جمعـــية المســـاعى الخـــيرية والقبطـــية - لمواجهـــة الأدوار التبشيرية الكاثوليكية والبروتستانتية. ولا شك أن حركة الجمعيات الأهلية الإسلامية - والمســـيحية عمومـــاً - تأثرت وتفاعلت بالحركة الوطنية الدستورية المعادية للأستعمار البريطانى. وقد وصلت أعداد الجمعيات الإسلامية إلى ٢٠ جمعية قبل الحرب العالمية الأولى[2].

٥- لعـــب الـــبعد الدينى دوراً هاما فى حركة الجمعيات الأهلية الإســـلامية والمسيحية عموماً، يذهب البعض إلى أن نمو هذا النمط من الجمعـــيات يعـــود إلى التنافس الطائفى، أو الدينى إلا أننا نرجح أن هذا الحافـــز كـــان يخضع للسياق الاجتماعى - السياسى، واعتبارات الكفاح الوطنى المعادى للاستعمار البريطانى من ناحية، والطابع شبه العلمانى، ومن ثم يمكن القول أن هذا التنافس كان ذا طبيعة إيجابية، وبناءة إلى حد ما، لا سيما وأن هذه الجمعيات نشطت فى إطار تقديم خدمات اجتماعية،

---

(١) انظر فى ذلك تفصيلا: أمانى قنديل، وسارة بن نفيسة: الجمعيات الأهلية فى مصر، الناشر مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، بالأهرام ١٩٩٩.

(٢) قـــدرت بعـــض المصادر عدد الجمعيات القبطية فى ذات الفترة إلى نحو ١١ جمعية نجحـــت الجمعيات الإسلامية، والقبطية فى خلق قاعدة شعبية ضخمة، تحركت فى اتجاه العمـــل الديـــنى والخـــيرى من جهة والعمل العلمانى من جهة أخرى كالاهتمام بالسياسة وإصلاح الحكم والتعليم والصحة، أنظر أمانى قنديل، وسارة بن نفيسة المرجع سابق ذكره ص ٥٣.

وتعليمية، وصحية، وخيرية عموماً. إن أنشطة الجمعيات الدينية الإسلامية - والمسيحية - في مجال تطوير الأوضاع الاجتماعية، والتعليمية والثقافية كان بالغ الأهمية قبل ثورة يوليو ١٩٥٢.

٦- منذ ثورة ١٩٥٢ حدث انقطاع فى تطور مصر السياسى، والثقافى بما انعكس على نحو سلبى على أنشطة وحركة الجمعيات الأهلية الدينية. إن ضمور وحصار حركة الجمعيات الأهلية هو جزء من القيود القانونية التى فرضت على الجمعيات عموما، والدينية على وجه الخصوص.

قام نظام يوليو ١٩٥٢، بإحداث تغيير فى النظام الدستورى الذى كان قائما وهو دستور ١٩٢٣، وذلك من خلال إعلان دستورى عام ١٩٥٦، ثم حدثت تعديلات فى النظام القانونى للجمعيات الأهلية اتسمت بالقيود القانونية، والبيروقراطية، والإدارية، والأمنية، على إنشاء وإدارة الجمعيات.

قامت الثورة فى ١٦ يناير ١٩٥٣ بحل الأحزاب السياسية، ثم حل جماعة الإخوان المسلمين فى عام ١٩٥٥. صدر بعد ذلك القرار الجمهورى رقم ٣٨٤ لعام ١٩٥٦، الذى ألغى المواد من ٥٤ إلى ٨٠ من التقنين المدنى المصرى بشأن الجمعيات الأهلية، وقد فرض القرار الجمهورى حل هذه التنظيمات جميعها، وحظر اشتراك الأشخاص المحرومين من مباشرة حقوقهم السياسية فى تأسيس أو عضوية أية جمعية. ومن الأمور اللافتة للاهتمام اعتبار القرار السابق أية مخالفة لنصوصه جريمة تخضع لقانون العقوبات، وهو ما يشير إلى إخضاع المشرع الأنشطة الأهلية والمدنية للتجريم والتأثيم العقابى[٣].

٧- إن سياسة تقييد وحصار الجمعيات الأهلية والدينية فى هذه المرحلة وحتى صدور القانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤ الخاص بالجمعيات تعود لعدد من الأسباب:

---

(٣) انظر فى ذلك د. أمانى قنديل المجتمع المدنى فى مصر فى مطلع ألفية جديدة، ص ٢٦، ٢٧ الناشر مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، ٢٠٠٠، وقد اعتمدنا فى الجوانب الرصدية على هذا المرجع سابق الذكر.

أ- النزعة التسلطية للصفوة السياسية الحاكمة منذ يوليو ١٩٥٢، والتى تتشكك فى الجماعات السياسية، والأهلية على اختلاف توجهاتها. خاصة وأن قادة الثورة كانوا يتشككون فى الظاهرة الحزبية قبل ١٩٥٢، ويعتبرونها جزءاً من ظاهرة الفساد السياسى القائم آنذاك.

ب- الموقف من المبادرات السياسيات، والشخصية، والجماعية الخاصة، على اعتبار أنها تشكل مصدراً من مصادر تهديد النظام، واستقراره السياسى.

جـ - الموقف من الإخوان المسلمين، ومناوراتهم مع قادة ثورة يوليو، ثم صدامهم معها.

د- نزعة التعبئة السياسية ومكوناتها الأمنية التى كانت تتشكك فى العمل الأهلى، ولا تزال حتى هذه اللحظة من تطور مصر فى أوائل القرن الحادى والعشرين.

٨- من حصاد سياسة حصار الجمعيات الأهلية، والمبادرات الخاصة من قبل نظام يوليو ١٩٥٢، ضعف النزعة التطوعية، والمبادرات من قبل الأشخاص أو الجماعات. ثم تحول الأنشطة الاجتماعية والخيرية المراقبة من قبل الدولة إلى أعمال ذات طابع شكلى وبيروقراطى. ثم اعتبار العاملين فى الجمعيات أنهم امتداد لأنشطة الدولة ممثلة فى وزارة الشئون الاجتماعية، وليسوا جزءاً من الحركة الحرة والمبادرة المستقلة للمجتمع المدنى تحت التشكيل.

٩- يشير بعض الباحثين إلى انخفاض متوسط نمو الجمعيات الأهلية فى عقد التسعينيات، حيث بلغت ٣١٩٨ جمعية عام ١٩٦٠، ثم بعد صدور القانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ إلى ٤ آلاف جمعية(٤).

١٠- بعد حرب أكتوبر، وبداية سياسة الانفتاح Open door policy كان من المأمول تطوير الإطار القانونى المنظم للجمعيات الأهلية، خاصة فى ظل خطاب سياسى رئاسى، وحكومى يتحدث عن الديموقراطية والتعددية ودولة القانون. إلا أن ذلك أدى إلى تعددية سياسية وشكلية ومقيدة، مع استمرارية القانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ المقيد لحرية

---

(٤) انظر فى هذا الصدد أمانى قنديل، وسارة بن نفيسة "الجمعيات الأهلية فى مصر" المرجع السابق الذكر، ص ٥٩.

العمل الأهلى، حتى اللحظة الراهنة، على الرغم من إحداث تعديلات جاء بهـا القـانون الجديـد رقـم ١٥٣ لسنة ١٩٩٩ الذى قضت المحكمة الدسـتورية العلـيا، بعـدم دستوريته، ولم يختلف القانون رقم ٨٤ لسنة ٢٠٠٢ كثـيراً عـن القانون الذى قضى بعدم دستوريته رقم ١٥٣ لسنة ١٩٩٩.

١١- بعـد سياسة الإصلاح الاقتصادى، والخصخصة تراجعت أدوار الدولة فى مجال السياسات الاجتماعية، والدعم الاقتصادى .. إلخ. ومـن ثم يمكن أن نلاحظ بداية اهتمام الخطاب السياسى الحكومى بالدور التنموى الذى يمكن أن تلعبه المنظمات غير الحكومية، والمجتمع المدنى عمومـا فى المجالات التى تنسحب منها الدولة. من ناحية أخرى، ظلت مفاهـيم التسـلطية السياسية هى المحددة للمواقف الفعلية، لجهاز الدولة الإدارى والأمـنى إزاء الجمعـيات الأهلـية، حيث التشكك السياسى فى المبادرة والأنشطة الخاصة، والنظر إليها كمصدر محتمل للتهديد الأمنى، وذلـك على الرغم من عدم قدرة الدولة على أداء الوظائف التدخلية التى كانـت تـنهض باعـبائها مـنذ عقدى الستينيات والسبعينيات من القرن المنصرم.

مـن ناحية أخرى، يشير هذا الإدراك السياسى - الأمنى السلبى للمـبادرة العولمية إلى تناقض مع قيام الحكومات المتعاقبة، بقبول أشكال الدعم والمعونة الخارجية للمنظمات الأهلية!. ثمة أيضاً جمود فى الحس السياسـى إزاء إدراك طبـيعة التغير فى دور المجتمع المدنى العولمى وأدواره المتنامـية علـى المسـتويات الدفاعـية، والتمويلية والتدريبية والتكوينـية لنشطاء العمل التطوعى على المستوى العولمى، فضلا عن تأثير حركته على القرارات السياسية فى الدول الغربية، والأكثر تطوراً.

١٢- أحـد أبـرز ملامـح الأيديولوجيات السياسية لنظام يوليو ١٩٥٢، هو الدور الذى يلعبه الدين وتوظيفاته فى إطارها. سياسات الدين ميزت العمليات السياسية لثورة يوليو ١٩٥٢، حيث تم توظيفه لأداء عدد مـن الوظائف فى نظام الشرعية السياسية، أولا كمصدر من مصادرها، وكـأداة لتبرير الخطاب السياسى، والسياسات الاجتماعية للثورة، وكأداة فـى السياسـة الخارجية المصرية (الدائرة العربية والإسلامية فى فلسفة الثورة لدى الرئيس جمال عبد ناصر، وسياساته ومع السادات وحتى عهد

الرئيس محمد حسنى مبارك)، ثم لعب الدين أداة للتوازن السياسى وإعادة رسم الخريطة السياسية المصرية وحدودها مع قوى المعارضة السياسية كالشيوعيين والناصريين لدى الرئيس السادات. لعب الدين دوراً أساسياً فى إعادة صياغة علاقات مصر العربية - العربية، وإقامة تحالفات مع السعودية ودول الخليج البترولية، وكغطاء لإعادة بناء علاقات مصر مع الغرب، ولنقد سياسات الناصرية مع الاتحاد السوفيتى السابق، والدول الشيوعية الأخرى.

١٣- تأميم الدولة لسياسات الدين أثرت على خريطة التوازنات داخل المجتمع، وحركة الجمعيات الأهلية بين تلك التى تعتبر فى إطاره كجمعيات دينية إسلامية تحديداً، وبين الجمعيات الثقافية والاجتماعية العلمانية، إذ ظل هذا التوازن يتسم بالاختلال لصالح الجمعيات الدينية الإسلامية التى بدأت تنتشر بفعل صعود المد الدينى السياسى، والثقافى، والاجتماعى، والطقوسى المحافظ، ولاعتبارات أخرى منها: أ) قوة عوائد النفط والهجرة إلى إقليمه فى السعودية، ودول الخليج، وتنامى القيم الدينية المحافظة بين فئات واسعة من المهاجرين وعودتهم إلى مصر ب) انفجار الثروات المالية والعقارية لدى بعض الأثرياء الجدد، سواء من كانوا ينتمون إلى بيروقراطية جهاز الدولة، أو المجالس المحلية أو المضاربين على الأراضى، والعقارات، وبعضهم لم يكونوا من ذوى الثراء، مما دفع البعض إلى الإنفاق على بعض المساجد أو الجمعيات الأهلية الإسلامية، كقناع، ورمز دينى على صلاحه ونزعته الخيرية. جـ) شكوك بعض الأثرياء الجدد فى سياسات الحكومة - أياً كانت - إزاء العمل التطوعى والخيرى، ومن ثم لجوءهم إلى دعم بعض المستوصفات الطبية بالمساجد أو إنشاءها لتقدم الخدمة الطبية الرخيصة، وبسعر التكلفة إلى الجمهور. د) تحول المساجد - وغالبها أهليه ومسجلة بوزارة الشئون الاجتماعية - إلى مراكز لتقديم الخدمات الطبية والاجتماعية وتمثلت مصادر تمويل هذه الأنشطة المتعددة للمساجد فى أموال الزكاة والصدقات. ويرصد البعض حوالى ٥٤٠٠ لجنة زكاة منتشرة فى المساجد المصرية عام (١٩٩٠)، وهى بحسب تحليله تأخذ شكلا وسيطاً بين الدولة والقطاع الأهلى، وهى تابعة " لبنك ناصر الاجتماعى "، الذى تأسس عام ١٩٧١، وجعل من لجان الزكاة أحد

مصـــادر تمويلـــه للنشاط الاجتماعى والخيرى ولإنشاء المساجد وتحفيظ القرآن[٥].

١٤- كشــفت الدراسة المسحية التى قامت بها الباحثة المصرية أمانى قنديل، عام ١٩٩١ أن نسبة الجمعيات الإسلامية تصل إلى حوالى ٢٧% مــن إجمــالى عدد الجمعيات فى ذلك التاريخ (وهو ١٢,٨٣٢)، والجمعيات المسيحية تصل إلى ٥%[٦].

النسب المئوية للجمعيات الأهلية الإسلامية فى بعض المحافظات المصرية عام ١٩٩١[٧]

م	المحافظة	نسبة الجمعيات الإسلامية
١	القاهرة	%٢١,٤٣
٢	الجيزة	%٢٢,٩٢
٣	الإسكندرية	%٣١,٣٢
٣	القليوبية	%٢٩,١٠
٤	المنوفية	%٤٠,٣٩
٦	الشرقية	%٣٤,٠٣
٧	البحيرة	%٢٩,٢٣
٨	الفيوم	%٢٥
٩	سوهاج	%٣٠,٦٨
١٠	المنيا	%٥٣,٥٦
١١	قنا	%٢٥,٥٣
١٢	أسيوط	%٤٣,١٩

(٥) انظر فى ذلك أمانى قنديل، وسارة بن نفيسة، المرجع سابق ذكره. ص ٦١.

(٦) أمانى قنديل، وسارة بن نفيسة م. س. ذ. ص ٦٢.

(٧) أمانى قنديل، وسارة بن نفيسة المرجع السابق ص ٦٢.

١٥- إن نظـرة علـى الجـدول السـابق تشـير إلى عدد من المؤشرات:

أ- ارتفـاع نسبة الجمعيات الإسلامية فى الإسكندرية، ثم تأتى الجـيزة، والقاهرة، يمكن تفسير ارتفاع نسبة الجمعيات فى الإسكندرية، لاعتبارات تتعلق بنسب وجود القادمين من ريف الوجه القبلى - الصعيد - والوجه البحرى حيث تتزايد النزعة لإنشاء الجمعيات والروابط الأهلية الخاصة بكل محافظة فى الصعيد أو الدلتا، أو مدن داخلها، وغلبة البعد الدينى فى الثقافة السائدة لدى هؤلاء، فضلاً عن تركيز بعض الجماعات الدينـية كـالإخوان المسـلمين علـى الحركة الفعالة داخل الإسكندرية، كعاصمة ثانية، وأهمية ذلك إعلاميا ورمزيا لكونها تاريخياً مدينة كوزمو بوليتانية للتعايش والتأثر بثقافة المتوسط، ومواطن للجاليات الأوروبية من هنا تأتى أهمية النشاط السياسى للإخوان.

محافظة الجيزة تتزايد نسبة الجمعيات فيها لغلبة الطابع القروى فى خريطة المحافظة، ولأنها تمثل موطن هجرة من الريف للجيزة سواء مـن الوجـه القبلى Upper Egypt، أو الوجه البحرى، ومن ثم حاجة القادميـن من أبناء المحافظات الإنشاء الجمعيات والروابط الأهلية لتقديم الخدمات الصحية، والاجتماعية لابناء هذه المحافظات، فضلا عن سيادة الـنزعة الدينية فى ثقافة أبناء الأرياف ويمكن أن نرصد هذه الملاحظات فى حالة محافظة القليوبية (١٠و٢٩ %) .

ب- يلاحـظ أيضا أن ارتفاع نسب الجمعيات الأهلية الإسلامية فـى الوجـه القبلى فى تزايد، بالنظر إلى الدور البارز للثقافة الدينية فى تكويـن ثقافة الصعيد، وارتباطها بمزاجهم النفسى، المحافظ، الذى يستند إلـى مـيراث وتقالـيد وقيم اجتماعية تتسم بالمحافظة والنزعة للتشدد. وبعـض هذه المحافظات، تتزايد فيها الجمعيات الأهلية والإسلامية، فى إطـار الجمعيات الأهلية المسيحية، ولتأثير السياق الاجتماعى - الدينى بظاهرة نمو النزعة الإسلامية السياسية، وأنشطتها السياسية العنيفة.

مـن هـنا يمكـن أن نرصـد ارتفاع النسبة فى محافظة المنيا إلى ٥٦و٥٣ % ، ثـم أسيوط ١٩و٤٣ % ، ثم سوهاج ٦٨و٣٠ % . وهى محافظـات شـهدت توتراً سياسيا، وطائفياً مارسته الجماعات الإسلامية السياسـية الراديكالـية كالجماعة الإسلامية، والجهاد فى عقد الثمانينيات

والتسعينيات من القرن الماضى، بينما نرى انخفاض تأثير السياق الدينى – السياسى والطائفى على نسب الجمعيات الدينية. فى الفيوم (٢٥ %) ، وقنا (٥٣و٢٥ %) .

تذهب أمانى قنديل فى دراستها مع سارة بن نفيسة إلى أن الدور الذى تلعبه الجمعيات الدينية فى مجال المساعدات الاجتماعية للفقراء، وتلبية الاحتياجات الأساسية للسكان أدى إلى " تسامح كبير" من جانب الدولة، خاصة فى ظل ارتفاع السلع والخدمات وسياسة الخصخصة، وأشارت الباحثة إلى ملاحظة هامة تتمثل فى أن الجمعيات الدينية عموما– الإسلامية والقبطية – كانت أكثر الجمعيات التى حصلت على " الحصة العامة " من الدولة وبقرار جمهورى، وإنها اقل الجمعيات التى تعرضت للحل من الجهة الإدارية التابعة لها(٨)

١٦– تشير بعض الدراسات الهامة – قامت بها أمانى قنديل عن الجمعيات الأهلية والثقافة والتنشئة السياسية – إلى أن" حصيلة أموال الزكاة التى تشكل نصف موارد الجمعيات ذات السمة الإسلامية، حيث تشير التقديرات إلى أن أموال الزكاة عام ١٩٨٩ الموجهة من خلال ثلاثة آلاف مسجد حوالى ٥ ملايين دولار (تمثل هذه المساجد أقل من ١٠ % من إجمالى المساجد التى تتوافر فيها لجان الزكاة ويشرف عليها بنك ناصر الاجتماعى، ومن نتائج الدراسة السابقة تفاوت وزن الجمعيات الدينية باختلاف المحافظات. ونجد أن محافظة القاهرة تشهد تركز للجمعيات فى بعض الأحياء دون الأخرى مثل شبرا حيث تركز ملحوظ للمواطنين المصريين الأقباط) ، وإمبابة حيث تنتشر العشوائية فى حى فقير كنمط فى الانتشار العمرانى. فى حين يبرز تأثير المكون الدينى فى المنيا (٥١ % جمعية إسلامية بالإضافة إلى ١٠ % جمعية قبطية) .

١٧ – تشير دراسة سارة بن نفيسة عن النشاط التطوعى والإسلام فى مصر الى بعض المؤشرات الهامة من قبيل :

(أ) – إن محافظات المنيا وأسيوط والمنوفية تأتى فى مقدمة تواجد الجمعيات الإسلامية بالنظر إلى السياق الاجتماعى – الدينى فى تركيب الثقافة، وما شهدته المنيا وأسيوط من أحداث عنف سياسى وطائفى فى عقدى الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضى .

---

(٨) أمانى قنديل ؛ سارة بن نفيسة : المرجع السابق ص ٦٣ .

(ب)- المحافظـــات ذات الكـــثافة الســـكانية العالية مثل القاهرة والجيزة والدقهلية بها نسبة أقل من المتوسط .

(ج)- بخصوص علاقة التطور التاريخى لحركة الجمعيات ذات التوجه الإسلامى تشير سارة بن نفيسة إلى تزايد عام لهذه الجمعيات على المســـتوى القومى خلال عقد السبعينيات، وإن ظهرت بعض الاستثناءات فى محافظة المنوفية التى بدأ فيها التزايد فى الثمانينيات، وهى حالة تماثل مـــا حدث فى محافظتى الشرقية وأسوان. كما مثلت محافظة الإسكندرية اســـتثناء آخر حيث شهدت تزايدا فى السبعينيات، ثم تراجعت الزيادة فى الثمانينيات، إذ انخفضت النسبة المئوية من ٢٧و٥٦ % إلى٢٣و٢٧%[٩].

١٨- إن نتائج دراسات أمانى قنديل، وسارة بن نفسية، وآخرين الـــتى عرضـــنا لها، وبعض ما انتهت إليها من نتائج يشير إلى الجذور التاريخية للدور الذى لعبه الدين عموما- الإسلامى والمسيحى – فى نشأة الجمعيات الأهلية والدينية على وجه الخصوص، والى تزايد دور ونسبة هـــذا النمط من الجمعيات إلى مجموع خريطة الجمعيات الأهلية . لاشك أن ذلـــك يعود إلى الدور المهيمن للدين الإسلامى والمسيحى على الثقافة السياســـية، ونظـــام القـــيم الاجتماعية للمصريين، بل وقدرة على تعبئة مشـــاعرهم الدينية، وربط النزعة للخير والتطوع والتبرع للآخرين بالقيم الإسلامية والمسيحية، بل وبالعقائد والأخلاقيات الدينية .

إن الدوافع الدينية كانت وراء النزعة التطوعية، وبناء المنظمات الأهلـــية، والمبادرات الخاصة من الأشخاص لتكوين هذه المنظمات. من ناحـــية أخرى لم تقتصر أدوار وأنشطة الجمعيات الإسلامية – المسيحية علـــى الأهـــداف الدينـــية، وإنمـــا كان لها دور معنوى وأخلاقى، لجملة أنشطتها فى مجال الرعاية الاجتماعية والتعليمية والصحية والثقافية .

تأثـــرت حـــركة الجمعـــيات الأهلـــية عموما والدينية خصوصا بالحـــركة الوطنـــية، والتطورات السياسية داخل المجتمع المصرى، بل وبـــتطور الأوضـــاع التشـــريعية، وموقف المشرع المصرى وسياسات التشريع من قضايا الحريات العامة،ومنها حق تكوين الجمعيات، وتأثرت

---

(٩) انظـــر عرض الدراستين السالف الإشارة إليهما فى المتن إلى نبيل عبد الفتاح (رئيس تحرير وآخرون)، تقرير الحالة الدينية فى مصر المرجع سالف الذكر ص٢٣٧ .

حـركة نمـو الجمعـيات بالقـيود القانونية، والحكومية، والبيروقراطية والأمنية ، ولا تزال تتأثر.

لاشـك أن الصـدامات العنـيفة والدامية بين الدولة والجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية أثرت على نظرة الدولة للجمعيات الأهلية الإسلامية، والرقابة على أنشطتها، ونظامها الداخلى من حيث موافقة ذلك مع الأطر القانونية القائمة أم لا.

يـبدو أيضـاً أن الجمعيات والمساجد والمراكز المترابطة بها – والمسجلة ضمن سجلات وزارة الشئون الاجتماعية – لعبت دوراً بارزاً لسـد فـراغ رحـيل الدولة عن المجالات الاجتماعية فى إطار الأسواق المفـتوحة، والخصخصـة، فى تقديم بعض الخدمات الصحية والتعليمية والخدمية للفقراء فى المناطق الفقيرة والعشوائية .

١٩– مـن الصعوبة تحديد جمعية أو أكثر تبدو الأكثر أهمية فى مجال الجمعيات الأهلية الإسلامية، هناك جمعيات عديدة، والأكثر أهمية وفعالـية لا يرجع إلى كبر حجمها، أو ميزانيتها، وإنما الأهمية تعود – على الرغم من أهمية متغيرات الحجم والميزانية والأنشطة – إلى فعالية الـدور ووصول الخدمات الاجتماعية الصحية – نظراً لارتفاع نفقاتها – أو تقديـم الخدمات التعليمية والتدريبية والتنموية ، وفق المفاهيم التنموية المعاصرة لا مجرد تقديم الصدقات والإحسان إلى بعض المستحقين.

٢٠– يمكن أن نذكر بعض الجمعيات العامة كالشبان المسلمين، والجمعـية الشـرعية لـتعاون العاملين بالكتاب والسنة، وهما من أقدم الجمعيات الأهلية الإسلامية ، ويتمتعان بنفوذ دينى ، ودور اجتماعى، بل وأحياناً ثمة تداخلات مع بعض الأنشطة السياسية لقوى أخرى فى الحركة السياسية – الإسلامية كالإخوان المسلمين(١٠).

٢١– يثور التساؤل بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ فى نيويورك، وواشنطن عن مدى تأثير العمليات الإرهابية، وسياسات الولايات المتحدة، وبريطانـيا، والدول الغربية على تطور الجمعيات الأهلية الإسلامية فى مصر والمنطقة العربية عموماً؟

---

(١٠) انظر نبيل عبد الفتاح وآخرين : تقرير الحالة الدينية فى مصر، ص ٢٣٧ ، ٢٣٨، ٢٣٩ ، مرجع سابق الذكر.

يمكـــن أن نثير عدد من الافتراضات فى ضوء الحملة الأمريكية – البريطانـــية والغربية عموماً ضد جماعة طالبان، وتنظيم القاعدة الذى يقوده المنشق السعودى أسامة بن لادن.

الافتراض الأول: (*)

عـــدم دعم المنظمات غير الحكومية الأورو – أمريكية واليابانية ... الـــخ للمنظمات الأهلية الإسلامية ، أو التقليل من هذا الدعم من ذى قبل.

يعـــتمد هذا السيناريو على عدد من المعطيات يمكن لنا رصدها فيما يلى:

أ- قيام الولايات المتحدة والدول الغربية ودول عربية – إسلامية – فـــى السعودية والخليج .. الخ، بتجفيف منابع تمويل بعض المنظمات الـــتى وضعت ضمن لوائح ممارسة الإرهاب الأمريكية – الأوروبية من خـــلال تجمـــيد الأرصـــدة المالية لأشخاص ومنظمات دينية – وسياسية إسلامية وأخرى تعمل فى حقل الإغاثة الإنسانية .. الخ.

ب- قـــيام الأجهـــزة السياســـية والإداريـــة والأخرى المختصة بمكافحـــة الأنشـــطة الإرهابية بالمتابعة الدقيقة لأنشطة الجمعيات الأهلية الدينية، حتى لا تتحول أنشطتها من المجال الاجتماعى، الخيرى والثقافى إلى المجال السياسى. ويترتب على هذا الاتجاه شيوع الحذر بين النشطاء، ومموليـــى الأنشـــطة من المتبرعين – باستثناء الدول – فى منطقة شبه الجزيرة العربية والخليج لتمويل منظمات الإغاثة الإسلامية العالمية.

تأسيســـاً على السيناريو الأول، تتأثر الجمعيات الأهلية الإسلامية بسياســـات مـــا بعـــد ١١ سبتمبر ٢٠٠١ ، سواء من حيث حجم وفعالية النشـــاط، والعضـــوية مـــن ناحية، أو من حيث النمو الكمى للجمعيات وإعدادها.

(*) تـــم كـــتابة هذا الفصل بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ فى شهر نوفمبر ، وقد تحقق بعـــض مـــا جاء بها ولاسيما سياسة تجفيف المنابع التمويلية الداعمة للجماعات الإسلامية الراديكالـــية، فـــى الســـعودية، ومـــنطقة الخليج والكويت. بل مارست الولايات المتحدة وبريطانية ضغوطاً سياسية – يدعمها إعلام مؤثر – على السعودية ودول المنطقة لمراقبة الجمعيات الإسلامية وأنشطتها.

الافتراض الثاني:[*]

- نشوء نمط جديد من المنظمات الدينية - الثقافية - التنموية التي تعتمد على بناء جسور للحوار الديني - الديني، أو الحوارات بين الثقافات أو الحضارات.

يستند هذا السيناريو - الافتراضي على ما يلي:

١- محاولة تجاوز فجوة المعرفة بين الإسلام والمسيحية والأديان عموماً، والتعرف المباشر عبر آليات الحوار.

٢- فهم الثقافة العربية - الإسلامية عبر مصادرها الدينية والثقافية والتعليمية، والاجتماعية، لتلافي بعض الصور النمطية التي أنتجتها السلطات الإعلامية الغربية، والاستشراق الغربي. وكشفت أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ عن فجوة بين بعض هذه الصور والواقع.

الافتراض الثالث:

اعتماد الجمعيات الأهلية الإسلامية في أنشطتها على تحفيز وتعبئة الموارد المالية والبشرية المحلية في أدائها للأهداف الخيرية والتعليمية والثقافية المنوطة بها.

يرتكز هذا السيناريو الافتراضي على عدد من المعطيات نرصدها فيما يلي:

١- إن الجمعيات الأهلية الدينية عموماً والإسلامية خصوصاً اعتمدت تاريخياً ولا تزال على المنح والتبرعات والوقفيات التي يخصصها بعض الأشخاص من الأثرياء.

٢- الاعتماد على تنشيط التبرعات الخيرية والطوعية في إطار كتل بشرية أكبر، بما يؤدي إلى تجميع موارد للأنشطة، ونشطاء للعمل الطوعي. إن توظيف أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ في نيويورك وواشنطن، وتقديمها على أنها تعبير عن صدام ديني - ديني ربما يؤدي إلى تعبئة المشاعر والموارد معاً.

الافتراضات الثلاثة السابقة تشكل تصورات المستقبل في الأجلين المتوسط والبعيد.

(*) لاتزال عمليات الحوار محدودة وشكلية واستعراضية الطابع لغياب تقاليد وقيم حوارية بين الأديان في الواقع المصري والعربي عموماً، وهو أيضاً طابع الحوارات الدينية الرسمية بين المؤسسات الإسلامية والمسيحية... إلخ.

سـوف يفـاقم مـن صور ومشاهد الجمعيات الأهلية الإسلامية وغـيرها من منظمات"المجتمع الأهلى"، تناقضات ، وتراكمات تاريخية تشير إلى معوقات هيكلية سوف تؤثر فى الأجل القصير والمتوسط على عملـيات تشكيل المجتمع المدنى المصرى ، التى لا تزال تواجه إعاقات عديدة.

عدد الجمعيات الإسلامية موزعة على محافظات الجمهورية(١١)

المحافظة	عدد الجمعيات
القاهرة	٤٨٣
الجيزة	٢٧١
المنوفية	٢٧١
الإسكندرية	٢٦١
الشرقية	٢٦٠
المنيا	١٨٣
القليوبية	١٧٣
أسيوط	١٧٢
البحيرة	١٤٠
الغربية	١٣١
سوهاج	١٢٤
الدقهلية	٩٦
قنا	٩٤
بنى سويف	٨٦
أسوان	٧٧
الفيوم	٧٣
كفر الشيخ	٤٧
بورسعيد	٣٨
السويس	٣٦
دمياط	٢٥
الإسماعيلية	٢٣
مرسى مطروح	١٩
سيناء الشمالية	١٨
البحر الأحمر	١٣
الوادى الجديد	١٢
سيناء الجنوبية	٦

(١١) المصـدر د. سارة بن نفيسة : النشاط التطوعى والإسلام فى مصر، دراسة باللغة الفرنسـية. وانظر أيضاً، نبيل عبد الفتاح، (رئيس تحرير وآخرون)، تقرير الحالة الدينية فـى مصـر ١٩٩٥، الناشر مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، الطبعة السادسة ١٩٩٨، ص ٢٤٥.

الباب الثالث:

أزمات الاندماج القومى المصرى

"رغـــم أن كـــل الأديان تبدأ بأفكار بسيطة ولا يمكن غير التسليم بها، فإن عشاق السلطة غالباً ما يستولون عليها ويحولونها لخدمتهم"(*)

الروائية اليزابيث جين هوارد

(*) نقلا عن خالد القشطيني، جريدة الشرق الأوسط، العدد رقم ٨٨٠٩، ص ٢٣ الصادر في ٢٠٠٣/١/١٠.

لقد خُلقنا جميعا متساوين فى العالم الافتراضى"(*)

بيل غيتس

(*) وردت فـــى مـــايكل هاردت، وأنطونيو نيغرى، الإمبراطورية، إمبراطورية العولمة الجديـــدة، تعريب فاضل جتكر، مراجعة رضوان السيد مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة العربية الأولى، ص ٤٤، ٢٠٠٢.

"ولا تستطيع بعض الثقافات الفرعية أن تستدخل بعض القيم الثقافية السـائدة على نحو كلى، وذلك دون إكراه، أو دون نفى للذات. فهى تـنطوى علـى نظامين من القيم المتجاذبة والمتعارضة. ولكن يمكن لذلك التعارض بين القيم أن يجد له مخرجاً وقد يكون ذلك غير ممكن أيضاً"(*)

اليكس ميكشتيلي
ALEX MUCCTTLLI
"L'identite"

(*) انظر اليكس ميكشتيلي: الهوية، ترجمة د. على وطفة، دار الوسيم للخدمات الطباعية، دمشق، الطبعة العربية الأولى، ص ١٣٦، ١٩٩٣.

"لقـــد دفعنا ثمناً باهظاً، للحنين للكل وللواحد، للمصالحة بين المفهوم والمحســوس ، بين الخبرة الشفافة والخبرة القابلة للتوصيل. وتحت المطلــب العام للنضوب وللتهدئة، يمكننا أن نسمع دمدمة الرغبة فى العودة إلى الإرهاب، فى تحقيق الوهم للإمساك بالواقع. والإجابة هى: لنشن حرباً على الكلية ؛ لنكن شهوداً على ما يستعصى على التقديم؛ لننُشّط الاختلافات وننقذ شرف الاسم".(*)

جان فرنسوا ليوتار

(*) جان فرنسوا ليوتار: الوضع مابعد الحداثى، المرجع السابق الذكر، ص١٠٩.

مدخل:

شكلت قضايا وإشكاليات التكامل القومى أحد أهم معضلات بناء الدولة فى مجتمعات ودول عديدة فى جنوب العالم، وفى البلدان العربية. إن التكامل الداخلى – أو الاندماج القومى – فى المجتمعات المنقسمة والممزقة دينياً، وطائفياً، وعرقياً، وقومياً.. إلخ، واجه ولا يزال مصاعب عديدة، لاسيما أن غالبية النظم العربية لا تزال تغلب عليها العلاقات القبلية والعشائرية والعائلية، وسيطرة عائلة أو قبيلة أو عشيرة أو مذهب دينى أو طائفى على عملية احتكار هيكل القوة، سواء منفرداً، أو عبر تحالفات مع بعض الأطراف داخل هذه البنيات بسماتها الخاصة، حتى ولو تدثرت بأقنعة أيديولوجية ودينية وأخرى تبدو حداثية كالوضع فى بلدان كالسعودية، واليمن، ودول الخليج، والعراق، وسورية ولبنان والسودان على سبيل التمثيل لا الحصر. إن بناء الدولة بعد الاستقلال جعلها ظاهرة تبدو ، وكأنها تعتمد على الغلبة، شيء ما يذكر بولاية المتغلب فى الفقه الإسلامى إذا ساغ هذا التشبيه على الرغم من عدم دقته، لكنه مفيد نسبياً فى الإشارة إلى هيمنة قوة سيطرت على الدولة وجهازها ولاسيما الأمنى، وقد لا تستند إلى شرعية سياسية، وإنما على شرعية الغلبة العائلية أو العشائرية أو القبلية، أو العسكريتاريا الانقلابية – إذا جاز وصفها باصطلاح الشرعية بالمعنى السائد فى السياسة الحديثة والمعاصرة – سواء التى وصلت إلى سدة السلطة عبرالأيديولوجيا أو تلك التى وصلت عبر العمليات الانقلابية المحضة ثم صاغت أيديولوجيا لها فى أزمنة التوهج الأيديولوجى. إن معضلات الاندماج القومى وإشكالياته لا تزال مستمرة، ولم تستطع قوة الغلبة – بسماتها التقليدية أو شعاراتها المهجنة بالحداثة حينا، ومع الدين فى أحيان وحالات أخرى – أن تستوعب التعدديات والانقسامات فى التركيبة المجتمعية ، وتبلور أشكال وآليات مؤسسية تستوعب التنوع الداخلى، سواء أكان من نمط التنوع البسيط، أو المركب بحسب كل حالة على حدة.

كانت استراتيجية بوتقة الصهر عبر قوة جهاز الدولة، هى الخيار الأكثر ترجيحاً، وتناسبا مع بنية الدولة التسلطية والتعبوية ، تحت

شعارات الاشتراكية والعدالة الاجتماعية. استطاعت المجتمعات الممزقة ومجموعاتها الأولية فى المنطقة، أن تتكيف وتستوعب الضغوط والعنف الــذى مارســته الصفوة السياسية الحاكمة وجهاز الدولة على الطوائف، والأقلــيات الدينــية والقومية والعرقية والمذهبية، بل وأن تعيد غالبيتها تشــكيل أقنعــتها السياســية والثقافية، لتبدو وكأنها متجانسة مع النظام السياســى، والصــفوة السياسية المسيطرة، حتى تستطيع أن تستفيد من المغــانم والمــزايا والحوافــز السياسية والاقتصادية كقوة موالية. بعض الأقليات خضع لعمليات قسر وتطويع ودمج قسرى اتسمت بالعنف المادى والقهر الرمزى فى محاولة لإخضاعها، إلا أن التجارب السياسية كشفت وبجلاء عن فشل استراتيجية بوتقة الصهر، وعدم قدرتها على بناء الحد الأدنــى مــن الإجمــاع والــتجانس الداخلى، بل وتيسير الاستراتيجيات الملاءمة لبناء إجماع قومى، أو دولة – أمة، وهو ما لم يتحقق فى غالبية الــبلدان العربية باستثناء مصر كدولة – أمة ، ونسبيا الدولة – المخزن المغربية.

إن اســتمرارية الانقســامات الداخلــية، وإعادة إنتاج علاقاتها وأشكالها واندماجاتها الداخلية – العرقية والدينية والمذهبية والقومية.. إلخ – تكشف عن قدرة بعض المجموعات الأولية والقومية والطائفية والعرقية والدينــية والمذهبية على أن تحافظ على أنساقها الفرعية، وروابطها إزاء عمليات الدمج القسرى أو الاحتواء، فى ظل هياكل سياسية تعتمد أساليب قهرية وعنفية فى سبيل إنتاج ولاءات تتجاوز الانتماءات والروابط الأولية والتقليدية، وتتمركز حول الولاء للسلطة، والصفوة السياسية الحاكمة وما تــرفعه من شعارات أيديولوجية، بكل أساليب القسر الفظ أو الناعم وذلك دونمــا مــيلاد للدولة – الأمة، وفى ظل غياب ثقافة سياسية ديمقراطية، ومؤسســات وآلــيات تؤســس للمشاركة السياسية والمجتمعية للأنساق المــتعددة داخل المجتمع بحيث تساهم فى إنتاج الاندماج القومى، ونسقه القيمى وولاءاته التى تتعدى مجرد الولاء للعائلة أو القبيلة أو العشيرة أو الصفوة الحاكمة – ذات المصادر الأقلوية سياسيا وعشائريا.. إلخ – وإنما عبر سياسات للاندماج فى المؤسسات السياسية والدستورية، وفى التعليم والثقافة والإعلام، وعبر حريات الرأى، والتعبير والتدين والاعتقاد، وفى ظــل فلسفة للإصلاح، والحداثة السياسية والقانونية. إن الإعاقات البنائية

إزاء بناء اندماج قومى على أسس ديمقراطية فى حالات عربية عديدة تعود أيضاً إلى نمط الثقافة الدينية ، والمذهبية السائدة، التى تتسم فى بعض الحالات بالجمود الفقهى فى بعض التصورات إزاء الآخر الدينى، ولا يزال بعض رجال الدين يعيدون إنتاج نموذج أهل الذمة، الذى ساد فى مرحلة تاريخية ما، وفى ظل ظروف وسياقات مغايرة، وذلك كى يطبق بديلا عن مفاهيم ومبادئ المواطنة وحقوقها والتزاماتها فى إطار الدولة الحديثة.

إن صعود الحركة الإسلامية السياسية، والراديكالية منذ هزيمة يونيو ١٩٦٧، وإنتاجها لظواهر سياسية ، وثقافية واجتماعية عديدة، والأخطر منظومة من الأفكار حول شكل الدولة والنظام السياسى، والمنظومات القانونية، على نحو يخالف – فى غالب أطروحاته الدينية – مشروع الدولة الحديثة، وعمليات بناء الأمة التى لا تتوافر شروطها السياسية، والثقافية والاجتماعية فى مجتمعات عربية عديدة حتى هذه اللحظة تأثرت عملية بناء التكامل الداخلى، بأطروحات الجماعات الإسلامية السياسية والراديكالية حول الآخر الدينى، وطبيعة علاقة "المواطن" بالدولة، وخاصة تغليب بعضهم لأولوية الرابطة الدينية داخل الدولة، أو المتعدية للدول والقوميات – الجامعة الإسلامية – على الرابطة السياسية المتمثلة فى المواطنة. إن بعض الأفكار السياسية التى تقنعت بالصياغة والسند والشرعية والتأويل الدينى التقليدى – الذى تجاوزته بعض أطروحات حركة الإصلاح الدينى الإسلامى – ساهمت فى تفكيك بعض الموحدات فى بعض البلدان، وفى توسيع الفجوات الإدراكية بين المجموعات الدينية وبعضها البعض، بل ووهن الروابط المتعدية للانتماء الدينى والمذهبى ، والعرقى فى بعض الأحيان، لصالح نمط من إعادة إنتاج وتركيب العلاقات الاجتماعية على أسس ومعايير من الانتماءات الأولية، أو التمحور حول المؤسسات الدينية والمذهبية، ولا تزال الآثار البنائية السلبية على هذه التحولات، تؤثر فى الاستقرار السياسى والاجتماعى داخل هذه المجتمعات العربية المنقسمة.

إن الحالة المصرية اتسمت تاريخياً بالخصوصية فى مجال التكامل والاندماج القومى، ولاسيما فى ظل الدولة الحديثة، لأنها تأسست فى إطار الحركة الوطنية المصرية المعادية للاستعمار البريطانى– بتعبير

ولـيم سـليمان قلادة – وفى ظل شعور وطنى عارم بالربط بين تحرر الوطـن، وتحـرر المصريين والتمييز بين حالة الاستعمار، وبين التقدم والحداثـة. مـن هـنا ارتبطت الوحدة الوطنية – وفق التعبير الذائع فى الأدبـيات السياسـية المصـرية – وبين الدولة الحديثة ، ودولة القانون والمواطنة ومبادئ المساواة.

إن المبادئ الدستورية والسياسية – حول دستور ١٩٢٣ – ظلت هى محور رئيسى فى محاور الحركة السياسية، وما يمكن أن نطلق عليه البيـئة السياسـية للاندماج القومى حول المواطنة، حتى قيام نظام يوليو ١٩٥٢، على الرغم من بروز بعض الظواهر والممارست أثرت سياسيا قبل قيامها على بعض الفئات الوسطى – الوسطى، والوسطى – الصغيرة المصرية القبطية، والإسلامية إزاء هذا المبدأ الرئيسى.

فـى ظـل نظام يوليو، وطبيعة تنظيم الضباط الأحرار وحركة الإصـلاح الـزراعى والتأميمات – أثرت على الأوضاع الاجتماعية – الاقتصادية لكبار الملاك، وللفئات الوسطى العليا من الأقباط، الأمر الذى أدى إلـى تبلور إدراكات سياسية سلبية لدى أبناء الصفوة القبطية، وبدء ظواهر العزوف عن المشاركة السياسية، على الرغم من محاولات النظام إيجـاد حلـول فى إطار الدوائرالمغلقة عليهم، أو تخصيص عشر مقاعد تناقصت فى الواقع فى العقود الأخيرة من القرن الماضى.

إن بـروز بعض مشكلات الاندماج القومى خلال نصف القرن الماضـى ، مـرجعها عوامـل وأسباب واختلالات هيكلية فى النظامين السياسـى والاجـتماعى، وفى أنماط التعليم الدينى والمدنى، والسياسات الإعلامـية والثقافية، والأهم سياسات الدين، وتوظيفاته واستخداماته من قـبل الصـفوة السياسية الحاكمة، ومعارضيها من الجماعات الإسلامية السياسـية علـى اختلافها. أدت بعض سياسات الدين، وسياسات العنف المضاد من الجماعات الراديكالية، وشيوع بعض أنماط الخطابات الدينية المتشـددة طـيلة عقـود عديدة خلت إلى إنتاج أنماط من العنف المادى أوالرمـزى ضـد المصـريين الأقـباط. وسـاهمت بعـض السياسات البيروقراطـية فـى تفاقم بعض المشكلات التى لحقت الاندماج القومى المصرى وهو ما سمى فى الخطاب الرسمى بالفتنة الطائفية.

يعالج هذا الباب عدداً من الفصول التى تتناول بعض إشكاليات الاندماج القومى فيما يلى:

الفصل الأول: الثورة والوحدة الوطنية والشرعية السياسية، والدين والأزمات.

الفصل الثاني: نمط العنف الجماهيرى ذى الوجه الطائفى: ملاحظات أولية حول حالة الكشح.

الفصل الثالث: الحالة الإثارية والوحدة الوطنية.

الفصل الرابع: أزمة إدارة الأزمة الطائفية.

الفصل الخامس: أقباط المهجر: نقد خطاب الأشباح والأساطير.

الفصل السادس: صورنا ومرايانا وشظايانا: المسيحيون العرب والحملة الغربية ضد الإسلام.

الفصل السابع: ضمان حقوق الأقليات الدينية بين الثقافة الدينية السائدة ومتطلبات الدولة الحديثة.

الفصل الأول

الثورة والوحدة الوطنية والشرعية السياسية والدين والأزمات

مرور خمسين عاما على انهيار النظام شبه الليبرالى فى مصر، وبـدء عمليات تأسيس النظام الجمهورى فى ظل ثورة يوليو، يحتاج إلى احتفالية بحثية، بديلا عن كرنفالات المدائح والهجاءات، وأساليب السجال والعنف الأيديولوجي، والتى تكمن وراءها أهداف تسعى للإفلات من عمليات التقويم النقدى والموضوعى المؤسس على الوقائع والمعلومات الدقيقة، فضلا عن استراتيجيات فى التحليل التاريخى والاجتماعى والثقافى والسياسى تتسم بالانضباط المنهجى، والنظرى، والتحليلى.

أسوق هنا بعض البداهات التى لاتزال تنطوى على دهشة فلسفية أو بحثية، ولكنها تغيم فى مساجلات عقيمة فى أحيان عديدة.

أولا: مقدمات لمحاولة فهم موضوع شائك:

١- إن اعتبار ثورة يوليو ونظامها عملية انقطاع، وانكسار فى مسار التطور السياسى المصري، يحتاج إلى إعادة فحص - بعيدا عن أحكام القيمة السياسية وتعبيراتها المتحيزة - لأن انهيار أى نظام سياسي، يكشف عن اختلالات هيكلية عميقة فى أبنيته وسياساته، وصفوته السياسية الحاكمة، ويأتى العمل الثوري، أو الانقلابى بمثابة تعبير سياسى عنيف عن وهن النظام السابق الشديد.

من ناحية ثانية، لو كان النظام القديم يمتلك الحد الأدنى من أوراق القوة والدينامية السياسية، والمهارات وأساليب التجديد السياسى لأدى ذلك لاستمراريته وفشل العملية الانقلابية أو الثورية. أياً كان التوصيف لأننا فى مجال رصد للبداهات لا التقويمات.

٢- لا توجد انقطاعات فى النظم السياسية يمكن وصفها بأنها خالصة تماما، أو تتسم بالنقاء النظامي، والأيديولوجى والمرجعي. خذ مثلا التشكيلة الاجتماعية للوفد ذات الطابع الفضفاض التى وصفها البعض بغلبة النزعة الجبهوية عليها من ناحية، فى أثناء قيادتها للحركة الدستورية المعادية للاستعمار، وبين تشكيلات التنظيمات السياسة لنظام يوليو بعدئذ، حيث سيطرت صيغة التحالفات الاجتماعية فى ظل تأميم

للصراع الطبقي، ومن ثم للتعددية السياسية والفعل خارج التنظيم السياسى الوحيد بشروطه وقيوده من ناحية أخرى.

أسـهمت الخـبرات السياسية للوفد، ومصر الفتاة، والإخوان فى تشـكيل ثلاثـة روافـد داخلية لمرجعية تنظيم الضباط الأحرار فى بناء المـنظمات السياسية، والإدراك السياسي، ثم هناك روافد أخري، مثيلتها أفكار "ماوتسى تونج" عن تحالف الطبقات الثورية المعادية للاستعمار ثم علـى وجـه الخصـوص النموذج السالزارى فى البرتغال، وبعض من الخـبرة اليوجسلافية.. الخ، وتبلور ذلك عبر منهج التجربة والخطأ تحت وطأة هيمنة النموذج التسلطى والكوربوراتى.

٣- إن تقويم الثورة، ونظامها السياسي، وموقفها من مفهوم دولة القـانون مـن الأهمية بمكان بعد مرور خمسين عاما، لاعتبارات تتصل بمسـتقبل التطور السياسى والمؤسسى والفكرى فى مصر، لأن الخروج عن صخب الطقس الاحتفالي، وضوضائه لاعتبارات التوظيف السياسى مـن الأهمـية بمكان، لاعادة تصحيح الذاكرة السياسية للأجيال الجديدة، فضـلا عن الكشف عن الأعطاب الهيكلية التى أدت إلى المشاهد الراهنة للوهـن البنائي، واستمرارية ذهنية تعبوية، لا تزال تدرك مصر بتنوعها وتعقيدها التركيبي، والإقليمى، والعالم المتغيرين، وفق مدركاتها المؤسسة على التسلطية السياسية، والإدارة القمعية للسياسة والمجتمع والدين على ما يؤدى إليه ذلك من إنتاج للمزيد من المشكلات والتصدعات.

٤- إن أحـد أهـم، بـل وأخطر الموضوعات قاطبة هو الثورة والديـن وسياسـات الدين، أى استخدام الصفوة السياسية الحاكمة وجهاز الدولـة للديـن الإسلامى - والمسيحى - فى أداء وظائف تتصل بنظام الشـرعية السياسية، وفى إنتاج التشريعات، والخطاب السياسى الرسمى، وكنظام معيارى لتقويم مدارس سياسية ومدى قبولها ورفضها فى اللعبة السياسـية - بيـن الحين والآخر - فضلا عن حدود دورها فى العملية السياسية، بل وفى تفضيل السياسات العامة لاسيما الاجتماعية، وفى إدارة السياسـة الخارجية المصرية إزاء العالمين العربى والإسلامى كما شاع ولا يزال فى التعبيرات السائدة!

ثم هناك سياسات بعض القوى السياسية التى حجب النظام عنها الشـرعية القانونـية، وكانـت لها توظيفاتها المضادة للدين إزاء الدولة،

والقوى السياسية الأخرى شبه العلمانية من الليبراليين، والناصريين، والماركسيين والقوميين.

٥- إن الإطار المرجعي للاندماج القومي المصرى تمثل فى ثورة١٩١٩ والحركة الوطنية الدستورية المعادية للاستعمار - بتعبير وليم سليمان قلادة- وهى تجربة تقدم على أنها مثال أيديولوجى، تقيم عليه تجارب التكامل القومي، وهو أمر يشوبه الاختزال ونزعة التعميم اللا تاريخية التى تؤدى إليها، ويعيد إنتاجها اخفاقات المراحل التالية فى تأسيس اندماج قومى متجدد يتأسس على المواطنة الكاملة والحريات الديمقراطية ودولة القانون. الثابت من كتابات مؤرخين ثقاة أن بدايات احتقان نموذج١٩١٩ بدأت معالمها تلوح فى عقد الاربعينيات، وأوائل الخمسينيات، من قبيل تلاعب السراى ببعض منظمات الشباب القبطى الجامعى للضغط على الوفد، ثم اتجاه بعض الفئات الوسطي، والوسطى الصغيرة إلى الابتعاد عن العمل السياسى لاسيما فى الوفد، نظرا لأن الترشيح والانتخابات فى هذه المرحلة لا يقدر على نفقاته سوى الأثرياء. ثم بدأت تظهر بعض المنظمات السياسية ذات طابع مذهبى - ويصفها أستاذنا أبو سيف يوسف فى كتابه الهام "الأقباط والقومية العربية" - بأنها ذات طابع طائفى من مثيل الحزب الديمقراطى المسيحي، وسكرتيره رمسيس جبراوى المحامى، وكان مناهضا للوفد، ثم تحول بعد ثورة يوليو إلى الحزب الديمقراطى القومي، ثم جماعة الأمة القبطية التى قادها إبراهيم فهمى هلال المحامي، وهى حركة كانت موجهة للداخل القبطى بهدف تطويره وإصلاحه، ثم سرعان ما طرحت تصورا سياسيا بعد ثورة يوليو يتمثل فى ضرورة التمثيل النسبى للأقباط فى البرلمان بالربع.

ثم هناك محاولات تجديد المؤسسة القبطية الأرثوذكسية، من خلال مدارس الأحد، ودخول جيل جديد من أبنائها من ذوى التعليم الجامعى إلى الحركة الرهبانية بديلا عن الانخراط فى حركة سياسية اعترتها أزمة طاحنة آنذاك.

٦- إن تعبير الوحدة الوطنية الذائع فى لغة الخطاب السياسى الرسمي، والمعارض يتسم بعدم الدقة، مثله فى ذلك كالنسيج الوطني، والواحد، ومثيلاته من التعبيرات المجازية الرائجة، لأنه يحجبنا عن معرفة وفهم التضاريس النوعية للتعدديات التى تنطوى عليها التركيبة

الاجتماعـــية والسياسية والدينية والثقافية المصرية بكل تنوعها وتعقيدها، ولطـــبائع الصـــراع والتنافس داخل المجتمع. فهى تعبيرات تستخدم فى خطـــاب الأزمات، وتهدف إلى الحيلولة دون تناول الأمور فى أعماقها. فهـــى مجـــازات سياســـية دفاعـــية للكف عن الأسئلة وبحث الأزمات، وهجومية على من يريد استقصاء الأعطاب البنائية فى هياكلنا ومؤسساتنا ونظامنا الاجتماعى والسياسي.

ثانيا: الاندماج القومى فى ظل ثورة يوليو١٩٥٢:

مـــن أبـــرز المشكلات التى واجهتها ثورة يوليو - أو نظامها - مشكلات التمثيل السياسى للأقباط كجزء من نواتج هندسة سياسية جديدة، تأسســـت علـــى التعبئة والتنظيم السياسى الواحد، من التحالف بين القوى الاجتماعـــية - الـــذى وصـــفه لويس عوض بأنه تحالف مقاولى طبقات اجتماعـــية - ولاشك أن ذلك أدى إلى إنتاج سياسات وإدارة أمنية لجهاز الدولـــة أدت إلى تأميم التعبير السياسى والحزبي، والأهم تصفية الطبقة السياسية القديمة وإبعادها عن اللعبة السياسية عبر إحداث تغيير فى النظام الدســـتورى مـــن ناحية، وحل الأحزاب، واستثناء جماعة الإخوان حتى إخضاعها للحل والتصدى العنيف لها، بعد تصور بعض قادتها فيما يبدو إلى إمكان احتواء حركة الجيش لسابق تداخل بعض عناصرها كأعضاء فى الجماعة، أو على علاقة بها قبل قيامها.

إن بـــروز أزمـــة مســـتمرة فى الصيغ السياسية الجديدة للتكامل الوطني، برزت فيما يلي:

١- إن العقـــل العســـكريتارى يـــنزع إلـــى الانضباط التنظيمى الصارم، وإلى تغليب مفهوم الوحدة والاندماج والتماسك داخل التشكيلات العسكرية، فضلاً عن سيطرة البنية الهرمية والخضوع إلى القرارات من أعلى لأدنى الهرم القيادي. من ناحية أخرى المؤسسة العسكرية هى أداة توحيد وصهر واندماج للفئات الاجتماعية والمناطقية أياً كان انتماؤها، من هنا تأسس الاندماج كمدرك سياسى على أساس مرجعية الاندماج فى ثقافة المؤسســـة، فضـــلا عـــن تأثـــر بعض قادة الثورة وعلى رأسهم جمال عبدالناصر بمفاهيم المستبد العادل لدى الأستاذ الإمام محمد عبده، والكل فـــى واحـــد لدى توفيق الحكيم، من هنا كانت بوتقة الصهر كاستراتيجية إدماجـــية، تتلاءم مع ذهنية الكولونيلات الشبان، ناهيك عن تقاليد الدولة المركزية النهرية التاريخية.

٢- إن الطبيعة السرية لتنظيم الضباط الأحرار فرضت نفسها على عمليات تجنيد الأعضاء التى تعتمد على الاختبارات الشديدة للمرشحين والمتابعة والمعرفة المسبقة، الأمر الذى أدى إلى غياب أعضاء أقباط فى تركيبة التنظيم، لاسيما فى الصف الأول والاستثناء كان السيد شكرى فهمى جندى - دفعة١٩٤٢- وبدأ عمله بالكتيبة الثالثة التى كان عبد الناصر يعمل كأركان حرب لها.

ويرى الأستاذ طارق البشرى(١) أن غياب الحضور القبطى داخل هياكل التنظيم مرجعه أن الوفد لم يكن لديه نفوذ أو تغلغل داخل الجيش، الذى كان يخضع للسراي، ومن ثم بثت آثارٌ من التفرقة فى هياكله العليا..الخ.

٣- شكلت علاقة قادة النظام الجدد بالإخوان المسلمين، عاملا فى إثاره شكوك النخبة المصرية القبطية حول طبيعة توجهاتها، وتزايد ذلك بعد صدور قوانين الإصلاح الزراعى والتأميمات للمصارف والمصانع الأمر الذى أضعف القوة السياسية والاجتماعية للنخبة القبطية من السياسيين القدامى، ويرصد بعضهم - سعد الدين إبراهيم(٢) - نسبة المصادرات والتأميمات إلى الثروة القومية بـ٧٠% من قطاع النقل والمواصلات الداخلية،٤٤% من الصناعة،٥١% من البنوك، و٣٤% من الأراضى الزراعية، أي١٥% من إجمالى الثروة واعتبر غالب الأقباط أن هذه الاجراءات موجهة ضدهم. أدى ذلك إلى حركة هجرة قبطية إلى المهاجر الأوروبية والأمريكية واستراليا من الشباب فى عقود الستينيات والسبعينيات، وما بعد لأسباب تتعلق بحركات العنف السياسى ذى الوجوه الدينية والطائفية.

٤- أدرك الرئيس عبد الناصر آنذاك أن هناك مشكلة تمثيل سياسى للأقباط فلجأ إلى نظام الدوائر المغلقة على الأقباط، وفشلت. ثم

---

(١) انظر طارق البشرى، "المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية"، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٠، ص ٦٧٥، ومشار إليه فى أبو سيف يوسف، الأقباط والقومية العربية، بيروت، الطبعة الأولى، يوليو ١٩٨٧، ص ١٥٢.

(٢) انظر فى ذلك تفصيلاً، د. سعد الدين إبراهيم "الملل والنحل والأعراق" القاهرة مركز ابن خلدون، الطبعة الثانية ١٩٩٤، من ص ٤٤٦ إلى ص ٤٥٠.

بعـد ذلـك لجـأ إلى وضع النص الدستورى على نسبة المقاعد العشرة المخصصة لرئيس الجمهورية وذلك لمعالجة المشكلة ثم تناقص هذا العدد بعدئـذ ودخلـت فئات أخرى كالنساء وبعض عناصر قريبة من النخبة الحاكمة.

٥- إن سياسات الدين، وتوظيفاته فى الشرعية، والتعبئة، والدعم السياســي، وفــى السياســة الخارجية - هذا الدور المكثف، فضلا عن صراعات الثورة ونظامها وجهاز الدولة مع الإخوان المسلمين- أدى إلى تزايد وزن المرجع الدينى على المدني، ولا شك أن ذلك ألقى بظلاله على ضــعف حــركة الفئات الوسطى - الوسطي، والصغيرة القبطية، داخل المجال العام، وفى الحياة السياسية.

٦- اعــتمدت الدولــة بحكم ذهنية التنظيم الهرمى على التعامل المباشر مع رأس الكنيسة، وعلى بعض وجهاء الحياة العامة القبطية كى يمثلوهم فى التنظيم السياسى الوحيد والبرلمان، وينقلون الرسائل من وإلى الكنيسة، وكان غالب هؤلاء تكنوقراط وموظفين قريبين من جهاز الدولة أساسا. شكلت علاقة جمال عبدالناصر المتميزة مع البابا كيرلس السادس، جســرا لحل مشكلات عديدة مع بقاء أخري، فضلا عن عقبات مرجعها ذهنية محافظة ومتشددة لعناصر داخل البيروقرطية المصرية كانت غير قــادرة على استيعاب تقاليد وقيم المواطنة وإرث ثورة١٩١٩ المجيد فى هذا الصدد.

٧- اســتفادت الفئات القبطية المعسرة من الفلاحين والعمال من قوانيــن يوليو والإصلاح الزراعي، فضلا عن النظرة التقدمية - إلى حد ما - لجمال عبدالناصر من ناحية نظرته لدور الدين فى عمليات التنمية، والــتى كانــت تحمــل أثــرا مرجعيا لأفكار الأستاذ الإمام محمد عبده، والأستاذ خالد محمد خالد، ودور الفقيه النابه أستاذنا محمود شلتوت الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر.

ثالثا: الساداتية وأزمة الاندماج القومي:

أثــرت اختــيارات الرئيس السادات السياسية والدينية فى مجال استراتيجيات بناء الاندماج القومى على ما سمى بالوحدة الوطنية - وهو تعبــير شائع ولكنه غير دقيق - ومشاركة الأقباط السياسية ويمكن إيجاز ذلك فيما يلي:

١- استخدام الدين فى الشرعية، وإعادة بناء التوازن السياسى عبر محاربة الناصريين، والماركسيين بالدين، والعقد الضمنى مع الإخوان وذلك بعد حرب أكتوبر وقد أدى ذلك إلى انطلاق الحركة الإسلامية السياسية، وإلى مصادمات ذات طبيعة طائفية تزايدت معدلاتها مع مرور السنين فى ظل تفاقم الأزمة الاجتماعية.

٢- تزايدت عمليات العنف ذات الوجوه السياسية والطائفية من قبل الجماعات الإسلامية، وإزاء الأقباط ثم كثافة التلاعب بالدين فى الأغراض السياسية من قبل الرئيس السادات، والإخوان، والجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية بعد تكون الجماعة الإسلامية والجهاد.

أدى ذلك إلى عزوف سياسى عن المشاركة، والاندماج بين المصرى المسيحي والمؤسسة والسلطة الدينية، التى تزايد حضورها، وسيطرتها، وقيادتها للأقباط بديلا عن العلاقة المباشرة بين المواطن - أياً كان دينه ومذهبه وانتماؤه السياسى - وبين الدولة وأجهزتها فى إطار دولة القانون والمواطنة الكاملة.

٣- انخراط الأقباط فى الأنشطة الاقتصادية، والتجارية بعد سياسة الانفتاح الاقتصادي، لكن ازدادت معدلات اللا مشاركة السياسة، نظرا لشيوع التطرف، فضلا عن القيود السياسية والأمنية على السوق السياسية.

٤- كانت نهاية استراتيجية الاندماج على أساس قوة جهاز الدولة، والدين والقيود الباهظة على المشاركة وآلياتها متمثلاً فى أنها ولدت عمليات عنف ضار، وخصومات سياسية أدت إلى ما سمى بأحداث سبتمبر ١٩٨٠، واغتيال الرئيس فى أكتوبر ١٩٨١.

٥- إن نظرة على تاريخ الاندماج القومى المصرى منذ ثورة ١٩١٩، مروراً بثورة يوليو حتى المرحلة الراهنة، تشير إلى الفهم البسيط لمسألة بناء الاندماج الداخلى على قواعد المواطنة، والمشاركة والتمثيل السياسى المتساوى بين المواطنين، والأهم بناء المخيال القومى الجماعى المبرأ من التمييز، والذى يتغذى من ثقافة المشاركة السياسية.

خاتمة:

منذ عقدين ويزيد ارتفعت وتائر وأنماط العنف الدينى السياسى والطائفى النزعة، وانتقل من المجال السياسى إلى المجال الاجتماعي، وإلى بنية الرموز والطقوس والأقنعة الاجتماعية اليومية. وخاض جهاز

الدولة صراعا داميا وضاريا مع الجماعات الإسلامية السياسية، وتراكمت خبرات لدى جميع الأطراف ويمكننا أن نوجز ما حدث فيما يلي:

١- تنامى الخبرات العنفية لدى الجماعات الراديكالية، وعمليات الأسلمة من أسفل، ومن الوسط كاستراتيجية لدى الإخوان وحققت بعضا من النجاح، فضلا عن نفاذهم للبرلمان عبر تحالف سياسى مع الوفد، والعمل والأحرار ثم مع الأخير فقط ومنفردين كمستقلين على نحو مثير فى الانتخابات الأخيرة التى تمت خلال عام ٢٠٠٠ المنصرم مع ضعف الحياة الحزبية، والأحزاب.

٢- تزايد الفجوات الجيلية، وجمود الهياكل السياسية، والعلاقات بين الأجيال، فى ظل شيوع اللامبالاة بالسياسة، ومن ثم ضعف متزايد فى الحيوية السياسية والاجتماعية فى ظل ركود اقتصادى وسياسى مستمر.

٣- بروز اهتمامات جديدة من الأقباط للمشاركة السياسية كما حدث فى انتخابات١٩٩٥، و٢٠٠٠ لاسيما من نخبة رجال الأعمال، ونجاح بعضهم.

٤- بروز تفهم جديد من الدولة لإرث مشكلات الوحدة الوطنية السلبي، والعمل التدريجى لحل المشكلات من قبيل الأوقاف القبطية، وبث صلوات الأعياد فى الإذاعة، والتلفاز، ثم اعتبار يوم السابع من يناير عيداً قومياً للمصريين جميعاً. وهناك مشكلات عالقة تحتاج إلى حلول أخرى ناجعة كالخط الهمايوني، والشروط العشرة للعزبى باشا وكيل الداخلية الأسبق والخاصة ببناء الكنائس.

٥- هناك حاجة موضوعية لاستيلاد استراتيجيات جديدة للتكامل تتجاوز المواريث السلبية، وتتأسس على دولة القانون الحديث، والمواطنة الكاملة، وعلى القيم الديموقراطية، وآليات للمشاركة السياسية الفعالة من ناحية، ثم على تطوير النظام التعليمى نحو المزيد من زرع القيم الديموقراطية والمدنية الحديثة في مراحل التعليم المختلفة.

خمسون عاما على الثورة، ثمة حاجة عميقة لدرس سلبيات التجربة وإيجابياتها لتطوير الوعى السياسي، وإحياء الذاكرة التاريخية وتأمل لحظة التطور التاريخى الراهن بحثا عن الأسئلة الجديدة لا الإجابات سابقة التجهيز.

الفصل الثانى

نمط العنف الجماهيرى ذو الوجه الطائفى
ملاحظات أولية حول حالة الكشح

شـــكلت أحداث العنف الاجتماعي والجماهيري التي مورست في قرية الكشح بمحافظة سوهاج بصعيد مصر، نقطة تحول - بكل ما تعنيه هــذه الكلمة من دلالة - في تاريخ العلاقات الدينية بين المصريين، وفي إطار الصيغة المصرية الحديثة للاندماج القومي حول الدولة الحديثة، هذا الـــنموذج الذي تمت بلورته في إطار الحركة الوطنية المعادية للاستعمار الغربي.

مـــا تـــم فـــي الكشح من وقائع عنيفة ذات صفات ووجوه دينية و"طائفـــية" ، وهـــو تعبـــير غـــير دقيق وإنما نستخدمه لشيوعه ودلالته الإدراكية في الاستهلاك اللغوي حول مثل هذه الوقائع الظواهر الخطيرة بدأت بأحداث الخانكة ١٩٧٢، ثم الزاوية الحمراء ١٩٨١ وإمبابة ١٩٩١ وقرية دميانة ١٩٩٥، وكفر دميانة ١٩٩٦، وعين شمس ١٩٩٠- ١٩٩٦ ، الإسكندرية أعوام ١٩٩١- ١٩٩٤- ١٩٩٥ وسمالوط ١٩٩١، وملوي ١٩٩٥، والمنيا ١٩٨٦، ١٩٩٤، ١٩٩٦، ومنشية ناصر ١٩٩٢، وأسيوط ١٩٩٢- ١٩٩٥- ١٩٩٦، وطمـــا ١٩٩٢و ١٩٩٦، وطهطا ١٩٩٦ وقنا ١٩٩٣، و١٩٩٥، وصـــنبو ١٩٩٦، والكشـــح فـــي أغسطس، وديسمبر ١٩٩٩، ويناير ٢٠٠٠ (١).

أحداث العنف سالفة الذكر على خطورتها، لم تحظ بعناية بحثية تـــدرس وتحلل هذه الوقائع العنيفة وعوامل إنتاجها وتحولاتها من عنف تلقائي أو اجتماعي أو جنائي إلى عنف ذى وجه ديني أو "طائفي"؟

مـــن ناحـــية أخرى، اختلفت أساليب المعالجة لهذه الأحداث من الحادثـــة الأولـــى إلـــى الأحـــداث التالية من قبل أجهزة الدولة والنخبة السياسية. في الحالة الأولى تم تشكيل لجنة لتقصي الحقائق برئاسة وكيل مجلس الشعب آنذاك الدكتور جمال العطيفي التى أعدت تقريرا مرجعيا لا يـــزال يشـــار إليه بوصفه مثالا على التوازن في الرؤية وتحليل جذور

---

(١) انظـــر فى ذلك "بيان المائة" الذى صدر من بعض المثقفين المصريين المرموقين بعد أحداث الكشح ٢.

المشكلة التي تمس بعض جوانب الاندماج القومي المصري، أو ما اصطلح على تسميته سياسيا وإعلاميا بالوحدة الوطنية، وهو تعبير آخر يتسم بالغموض، ويحيل دوما في الإدراك إلى المتغير الديني في الاندماج الوطني كما سبق أن أشرنا إلى ذلك فى أكثر من موضع فى فصول هذا الكتاب.

في الحالات التي تلت تقرير العطيفي شكلت ردود أفعال الحكومات المصرية المتباينة نمطا يمكن لنا إيجازه فيما يلي:

١- إسناد ما حدث إلى مجهول يسمى دائما بالأيدي الخفية التي تعبث في الظلام، وحوادث مؤسفة ثم التركيز على وجود قوى خارجية ومؤامرة لزعزعة الاستقرار في مصر وقوى لا تريد لمصر النهوض.. الخ.

٢- إن الوحدة الوطنية في مصر، تمثل نموذجا يحتذى في العالم، وهنا تظهر صور للعناق بين المشايخ، والقساوسة لإضفاء دلالة وحدة وتكامل عبر ظاهرة تقبيل اللحى المشترك.

٣- بين الحين والآخر تظهر مجموعة اصطلاحات وتعبيرات مجازية جديدة للدلالة على أن ما حدث من عنف طارئ وغير أصيل، من قبيل القول "بالنسيج الوطني"، أو "السبيكة الوطنية". وهى تعبيرات ومجازات غير دقيقة، وتتسم بالغموض وتغفل عن التنوع، والتعددية والمنافسات الاجتماعية والسياسية والتناقضات المترتبة على ظاهرة الاختلاف والتباين الطبقي، فضلا عن أنها تعبيرات تتسم بالشمولية. كما تغفل وجود أسس وقيم وقواعد وآليات للاندماج القومي المتغير، والذي يتجدد من مرحلة تاريخية إلى أخرى. من هنا أصبحت الإحالة إلى تجربة الحركة الوطنية الدستورية المعادية للاستعمار تبدو بمثابة محاولة لإحياء الذاكرة الجماعية للمصريين حول النظام شبه الليبرالي في مصر ٢٣-١٩٥٢، هذا الذي لم يعد يتذكره سوى الأجيال القديمة، وبعض المثقفين، نظرا لتغير طبيعة الجغرافيا الجيلية في مصر، على الرغم من أن النخبة السياسية الحاكمة تنتمي غالبيتها إلى الأجيال التي جاءت قبل وبعد الحرب العالمية الثانية، وبعض من جيل الستينيات، ومن ثم تبدو هذه الإشارات إلى "شعارات الوحدة الوطنية" القديمة بمثابة صوت ولا صدى إدراكي له وسط فئات اجتماعية عريضة شهدت وقائع العنف ذى الوجوه الدينية

والطائفـــية منذ أوائل عقد السبعينيات من القرن الماضى إلى أوائل القرن الحادى والعشرين.

إن السؤال المحوري في الكشح١، والكشح٢، يتمثل في الدلالات التي تكشف عنها ونستطيع أن نبلور عدة أنماط، وليس نمطا واحدا كشفت عـــنه الوقـــائع الدامـــية و"المؤسفة" – إذا جاز لنا استخدام هذا الوصف الشـــائع، ربمـــا لدلالته – التي تمت لمرتين في هذه القرية الجنوبية وما حولها من قرى أخرى، يمكن لنا إيجاز دلالة ما حدث فيما يلي:

أولا: إن التقالـــيد التاريخـــية للتوحد والاندماج القومي المصري التـــي تشـــكلت حول الدولة القومية الحديثة أصابها الوهن الشديد، طيلة العقـــود الخمـــس الماضـــية مـــن القرن المنصرم، وهو ما ترتب على استراتيجيات النخبة السياسية في اللعب بالرموز والأفكار الفقهية المستمدة مـــن الدين في الحياة السياسية والتعليمية والثقافية، وتوظيفه في مجالات بـــناء وتأســـيس الشـــرعية السياسية، وفي التعبئة السياسية والاجتماعية والتوازن السياسي، وضد القوى السياسية المعارضة بين الحين والآخر، فضـــلا عن إدخاله في النزاعات على الهوية ناهيك عن تناقضات النخبة السياســـية فـــي تلاعـــباتها بين سياسات وأخرى نقيضة، من الإشتراكية العربـــية إلى المشروع الخاص، من الحزب الواحد إلى التعددية الحزبية المقـــيدة.. الـــخ، مـــن مشروعية التأميم دينيا والمشروع العام، وقوانين الإصلاح الزراعي إلى عدم المشروعية الإسلامية له فيما بعد.. الخ. إن التلاعـــب السياسي بالأفكار والقيم الدينية والآراء الفقهية من قبل النخبة أدى إلـــى إضـــعاف الحداثة السياسية والقانونية والدولة الحديثة، ومن ثم أدى إلـــى تآكل التقاليد المؤسسة على المواطنة، وعاق إمكانية الإصلاح الديني سواء على الصعيد المؤسسي، أو التعليمي، أو الفقهي.

ثانيا: شيوع نمط استنكاري من ردود الأفعال الحكومية والحزبية للأحـــداث، ثم المجاملات الشكلية والاستعراضية، بين رجال الدين، حتى تحول الاستنكار إلى إنكار حدود الحدث ووقائعه ومحاولة فرض حصار علـــى المعلومات الأساسية، بحيث بدت الأحداث دائما يشوبها الغموض والألتباس والاضطراب، والتناقض كما في حالة الكشح١، والكشح٢. هذا المشـــهد النمطـــي يكشف عن محاولة بيروقراطية – في أجهزة الإدارة وتطبيق القانون والأمن– لنفي المسئولية وهى جزء من ثقافة اللامسئولية

التي شاعت في العقود العديدة الماضية في كافة قطاعات المجتمع وأجهزة الدولـــة، ومـــراجعها البطريركـــية، فـــي التربية، وفي أساليب التنشئة الاجتماعية والسياسية وفي الوظيفة العامة.

ثالـــثا: إن الحكومات المصرية المتعاقبة تميل إلى إسناد مسئولية مواجهـــة أحـــداث العنف ذى الطبيعة "الطائفية" إلى جهاز الأمن، ودون مبادرة أو تحرك سياسي يحاول معرفة جذور وعوامل الأزمات، ويديرها ويـــتعامل معهـــا بمجموعـــة من الاستراتيجيات والسياسات الأمن نظرا وعمـــلا وتطبـــيقا- تحـــركه مجموعـــة مـــن السياسات والعقائد الأمنية والآلـــيات.. الخ. وكشفت المعالجات الأمنية منذ الكشح١، و٢ عن أوجه خلل عديدة في الإدارة الأمنية لهذا النمط من الأزمات "الطائفية"، -نكرر "نستخدم التعبير لشيوعه لا لدقته مؤقتا"- منها: (أ) غياب الخيال الأمني، والـــنـــزعة الوقائـــية. (ب) محاولـــة إخفـــاء المعلومات الأساسية حول الأحـــداث. (ج) البحـــث عـــن "أكباش فداء"، تتمثل في نظرية "المؤامرة الخارجـــية"، و"الأيدي العابثة في الظلام" التقليدية التي لم تعد تجدي نفعا فـــي عـــالم ثورة المعلومات والاتصالات. (د) فجوة في العقائد والتنشئة الأمنية والأداء، والتغير الجذري في المفاهيم القديمة، ولا سيما فجوة في التعامل مع مفاهيم وقيم وقواعد وأجيال حقوق الإنسان المختلفة، ثم الدور المؤثـــر لمـــنظمات وحـــركة حقوق الإنسان العالمية وتأثيرها في صنع السياســـات والـــرأي العام الكوكبي. ومن ثم تشكل أية وقائع لانتهاكات حقـــوق الإنســـان – حـــتى ولـــو كان فردا واحدا – موضوعا للتعاضد والتضامن الكوكبي بين نشطاء الحركة بطول الدنيا وعرضها. (هـــ) إن المعالجـــات غـــير السياســـية تؤدي إلى تشويه صورة ومكانة الحكومة والنخـــبة السياسية في الإعلام الدولي ووسائطه الاتصالية المتعددة، بكل انعكـــاس ذلك على قرارات صناع القرار، والمؤسسات الدولية في العالم كله، ولا سيما دول الشمال.

رابعـــا: غياب أدوار الأحزاب السياسية في غالبية أحداث "العنف الطائفي" سواء في إدارة الأزمة، أو معالجة آثارها، وهو ما يشكل أعباءً على السياسة الأمنية والأجهزة الشرطية، التي تنفذها.

خامســـا: شـــكلت حالة الكشح ١، و ٢ تغيرا نوعيا كما سبق أن أشرنا لعدة اعتبارات نرصدها فيما يلي:

(١) عـنف الثمانينيات وعنف التسعينيات في غالبه الذي مورس حـول المواطنيـن المصـريين الأقباط والمسلمين، جاء من الجماعات الإسـلامية الراديكالـية التي كانت توظف العنف "الطائفي" لتحقيق عدة أهداف منها: إثبات قوتها وهيبتها لتجنيد الأعضاء الجدد، ثم الدعم النفسي لكوادرها داخل السجون، والمعتقلات، ومخاطبة أجهزة الإعلام الغربية، وإثـبات أن ثمة عدم استقرار سياسي في مصر، وأن الدولة لا تستطيع حماية مواطنيها الأقباط، إن العنف ضد الأقباط يمكن أن يستثير قطاعات واسـعة من الرأي العام الغربي، بما يشكل قوة ضغط على النظام.. الخ. غـير أن هـذه الأهـداف لـم تتحقق كليا، إلا لبعض الوقت طيلة العقد المنصـرم، قبل أن تتمكن الدولة من تخفيض معدلات العنف ذى الوجوه الدينـية الـذي كانت تمارسه الجماعات السياسية الإسلامية الراديكالية، وإحداث انكسار نسبي في هذه الموجات الطويلة للعنف.

(٢) حـدث تحـول مـن العنف الراديكالي للجماعات السياسية الإسـلامية -الجهاد والجماعة الإسلامية- بعد انحسار الموجات الطويلة لهـذا الـنمط من العنف- إلى بوادر عنف جماهيري جنائي ذى "طبيعة طائفية"، وهو ما يشكل تحولا خطيرا في سوسيولوجيا العنف الجماهيري والتلقائي لأنه يكشف عن احتقانات اجتماعية لم تجد علاجا[٢]. هذا النمط مـن العـنف العـادي الـذي يتحول إلى "طائفي" يؤدي إلى كسر بقايا الموحـدات القومية وأسس ومعايير الاندماج القومي. ويكشف هذا النمط من العنف الجماهيري الطائفي، عن خطورة الدور الذي لعبته على مدى زمنـي طويـل يعـود إلى ثلاثة عقود -ويزيد- نمط من الثقافة الدينية الشعبية التي ركزت على الجوانب الطقوسية والفلكلورية والخرافات حول الآخـر الدينى والوطنى والمذهبى في ظل غياب ثقافة دينية سَليمة تستند إلى صحيح الأصول والأفكار والتفسيرات والتأويلات الفقهية الاجتهادية

---

(٢) واكب بعضُ، هذا التحول، انتقال الظاهرة الإسلامية السياسية من المجال السياسى إلى المجـال الاجـتماعى، وتشـكل مـا سبق أن أطلقنا عليه بالرأسمال الدينى الاجتماعى – بمحمولاتـه القيمـية والرمـزية والتضامنية وفى نسق الزى، والمقولات الدينية الشعبية الشـائعة والحكـم والأمـثال... إلخ، انظر مؤلفنا "النص والرصاص، الإسلام السياسى والأقباط وأزمات الدولة الحديثة فى مصر" مرجع سالف الذكر، ص ٢٥٧ إلى ٣٥٢.

والـــتجديدية. كـــل ذلك أدى إلى شيوع نمط من التدين الشعبي ركز على الطقــوس والشــكليات، بـــل والخـــرافات التي تنتشر في بعض أشرطة الكاســيت فـــي الـــريف، والموالد مما أدى إلى تداخل بين هذه النـــزعة "الخرافــية" و"الفلكلوريـــة" في الثقافات الدينية الشائعة في الريف، وبين التديـــن الشعبي - بما هو مجموعة من العادات والإدراكات والتصورات الشـــائعة لدى العامة عن القواعد والقيم الدينية، والتي تخالف في غالبها صحيح الدين- ومع تضخم النـــزعة الفلكلورية والخرافية تتزايد عمليات إعـــادة إنتاج الصور المغلوطة والملتبسة عن "الآخر الديني" وعن الدين الآخر في الوطن، ومن ثم شيوع الأنماط والصور النمطية المسبقة السلبية عن المسيحية والأقباط. وهو ما يشكل أرضية عمليات التحريض والتعبئة في أي خلاف عادي ينشب بين المواطنين العاديين في أمور تمس الحياة اليومـــية، وتحـــال إلـــى الأرضية الدينية لحسمها وفق قانون الأكثرية- الأقلية[3].

(٣) لجـــوء بعض الأشخاص أو العائلات إلى إحالة النـــزاعات من المجال القانوني إلى المجال الديني لإضفاء حساسية عليها، وللحيلولة دون حســـمها بالوســـائل والقواعد والأجهزة القانونية والقضائية والأمنية للدولـــة الحديثة[4]. وهو ما برز في الكشح٢، ألا وهو بناء أكشاك خشبية فـــي الشارع الرئيسي بالقرية أمام محلات الأقباط وأمام مداخل بيوتهم. وقـــيل أن جهات الإدارة لم تنفذ أحكاما قضائية بإزالة هذه الأكشاك التي بنيت نتيجة لاعتبارات عصبية وعائلية ودينية وانتخابية، تتصل بعلاقات تقلـــيدية وروابـــط أولية بين أجهزة الحكم المحلي، الشعبي، ومن منحوا تراخيص هذه الأكشاك.

(٤) بـــروز ظواهـــر العـــودة إلى أنماط القوة التقليدية وهياكلها وعلاقاتها داخل أجهزة الإدارة والمحليات والأجهزة الشعبية. وهي ظاهرة بالغة الخطورة لأنها تعني أن العلاقات العائلية والعشائرية أصبحت داخل جهـــاز الدولة الحديثة وذلك كنقيض لقواعدها وقيمها وتقاليدها. ويبدو أن تنشـــيط هذه الهياكل التقليدية للقوة وشبكاتها وعلاقاتها جاءت لاعتبارات

(٣) انظر في ذلك، المرجع السابق من ص ٧٦ إلى ص ٧٨.

(٤) نبيل عبد الفتاح، النص والرصاص، المرجع سابق الذكر، ص ٧٧.

تمس أزمة الدولة الحديثة وتآكل قيمها الأساسية، وأزمة دولة القانون، ناهيك عن توظيف عناصر داخل النخبة السياسية لرموز وهياكل القوة التقليدية في الصعيد والريف المصري عموما وداخل حتى المدن الكبرى كالقاهرة والإسكندرية والسويس وبورسعيد.. الخ. كما في الانتخابات البرلمانية التي جرت في ١٩٩٥ وعام ٢٠٠٠ كوسائط في علاقاتها السياسية والقانونية بالمواطنين، ومن هنا وظف هؤلاء هذه العلاقة مع الدولة ونخبة الحكم، في مد نفوذهم داخل هذه الهياكل الدولتية.

(٥) نمط الإدارة القرابية أو العشائرية في الكشح والصعيد، وسياسة التوطين في الإدارة التي تمت منذ عقدين أو يزيد أدت إلى تداخل المفاهيم والعلاقات الأولية والقرابية والعشائرية، أو التي تعتمد على أسطورة أولية- لعراقة المحتد أو الأصل.. الخ- تسيطر على المخيال الجماعي كالعرب والهوارة وغيرها في تسيير الإدارة، ومن ثم تغليب معايير الولاء القبلي والعشيري والعائلي والديني على معايير دولة القانون والمواطنة والمساواة، وتحل كافة الأزمات والمشاكل وفق المعايير التقليدية والعرفية وتشارك الإدارة ذات الانتماءات الأولية والعصبية فى أعمال هذه القواعد والتقاليد.

(٦) تخصيص الموارد والمصالح والمزايا الاجتماعية والاقتصادية والتراخيص، على أسس ذات طابع قبلي وعشائري وعائلي، وديني على خلاف القانون وقواعد الدولة الحديثة، أو توظيف السلطات والصلاحيات المخولة للإدارة في أمور ومصالح تناهض مصالح أخرى على أسس دينية كما في حالة تراخيص الأكشاك.

(٧) تطبيق قانون الدولة -الحديث لم يعد فيما يبدو التزاما على سلطات الإدارة تطبيق التشريعات- وإلا تعرض المخالف لحكم القانون والمحاسبة- وإنما أصبح يخضع لآليات تسوية، ولاعتبارات ذات طابع تقليدي وأولي كالقرابة والعائلة والعشيرة والدين.. الخ.

(٨) نزوع بعض الجهات المنوط بها تطبيق القانون إلى إلقاء الاتهامات الجزافية دون تحقيق أو معلومات أو صدور أحكام قضائية، وهذا الاتجاه يشكل خطورة لأنه يعمق الخلافات، ويعيد إنتاج جذور الشقاق القومي، ويساهم في توظيف أجهزة الإعلام العولمية لهذه السياسة في التأثير على صورة ومكانة الحكومة خارجيا.

(٩) انتشار ظاهرة حوادث حمل السلاح بدون ترخيص -وعلى خـــلاف القانون- بما يؤدي إلى احتمالية وقوع حوادث عنف ذات وجوه طائفــية، ودينية كما حدث في الكشح٢، وبما يشير إلى ضرورة التصدي لهذه الظاهرة الوبيلة بكل قوة القانون وأجهزة تطبيقه.

(١٠) الدور الذي يلعبه بعض رموز القوة التقليدية في الريف في إثـــارة الشائعات ومن ثم فاقم الأزمات الطائفية بما يشير إلى مشكلة في نظام تعليم وتدريب هؤلاء.

أخــيرا.. ثمـــة ملامح تبدو لشيوع أنماط ثقافية لا تسامحية في أوســـاط اجتماعية عديدة. وهى أمور تشير إلى اختلالات وعوامل بنائية تتمثل في بعض جوانب أزمة النظام التعليمي برمته، والتعليم الديني على وجـــه الخصـــوص، ويتطلب إصلاحا حقيقيا. ثم دور الإعلام في إشاعة نزعة تسلطية لا عقلانية ساهمت في إشاعة أجواء من العنف في الحوار، والتنابذ، وغياب التسامح الفكري والعنف اللفظي والرمزي بما يساهم في إنـــتاج أجـــواء تحض على استبعاد الآخر الفكري والسياسي، والمذهبي والديني، و... الخ.

الفصل الثالث

الحالة الإثارية والوحدة الوطنية

ثمة ملاحظات افتتاحية ، أود أن أطرحها فى طريقى للتعامل مع واقعة النشر الفضائحى[1]، وما تلاها من غضب جماعى قبطى.

١- نشر الصور الفضائحية ليس حالة طارئة أو واقعة استثنائية فى مجال تطور هذا النمط من الصحافة الذى لا يقتصر فقط على هذه الصحيفة ، وإنما بدأت فى عدد من الصحف والكتابات – وبعضها قومية – لأنماط من السياسات التحريرية الفظة التى تميل إلى مجموعة من الرهانات الفضائحية، والتشهيرية، والجنس المبتذل ، واللغة السوقية الركيكة كما يتناولها الدهماء ، فضلا عن السب والقذف . ولاشك أن انتشار هذا النمط الصحفى يعكس ثقافة تبلورت داخل أوساط وفئات اجتماعية تدعمها، وتنتجها ، وتستهلكها ، وتعيد توزيعها على جماعات القراء.

٢- إن البعض حاول – ولا يزال بين الحين والآخر – توظيف ما قامت به صحيفة "النبأ"، بهدف الترويج لفرض قيود جديدة على حريات الفكر والتعبير والصحافة والنشر، وذلك لمنع التعامل النقدى بالكشف والتحليل عن الفساد والانحراف فى الوظيفة العامة، ومن ثم لابد من وقفة حازمة ضد احتمالات هذا التوظيف وأمثاله، وذلك من خلال إعادة مطالبة الصحافة بضرورة تفعيل التقاليد والقيم المهنية والأخلاقية، والقواعد القانونية والمصرية، وهى مسألة تحتاج إلى مسئولية وحزم .

٣- إن نشر الصور الفضائحية لراهب مخلوع منذ سنوات ليست جديدة، وسبقها اتجاه فى النشر يركز على ما يعتبره البعض نقيصة أو

---

(١) يتناول هذا الفصل واقعة نشر صحيفة النبأ، لمجموعة من الصور الإباحية لرجل دين أرثوذكسى مفصول – مشلوح وفق التعبيرات الكنسية – مع سيدة دون علمها، وابتزازه لها ماليا . إن واقعة النشر غير المسئولة مهنياً وسياسياً أدت إلى تفجر أزمة سياسية و"طائفية"، وتظاهر بعض الشباب المسيحى الأرثوذكسى داخل المقر البابوى، ضد ما اعتبروه إهانة انتهكت معتقداتهم ومشاعرهم. انظر فى ذلك، جريدة النبأ، العدد رقم ٦٦٣ السنة الرابعة ، العددالصادر يوم الأحد ١٧ يونيو ٢٠٠١.

مساساً بصورة نمطية شائعة لرجل الدين تتسم بالورع والتقوى، ومع ذلك لم يؤد هذا النشر ذو النزعة الفضائحية والتشهيرية – آنذاك – إلى إثارة توتـرات طائفـية ، وهـذا يعـنى أن الواقعة الأخيرة كاشفة لاحتقانات اجتماعية، وطائفية وسياسية تمس الموحدات القومية فى الواقع الاجتماعى المصرى اليومى وتحتاج إلى رصد وتحليل وعلاج.

٤- أدت واقعـة النشـر السالفة إلى حدوث ظاهرة جديدة تماما، وهـى غضب وتظاهر الآلاف من شباب المصريين الأقباط – من فئات اجتماعـية ومناطق مختلفة بكل دلالات ذلك – إزاء ما يُعد إهانة للكنيسة الأرثوذكسـية – ذات الـتاريخ والتقالـيد الوطنية الراسخة – وذلك لأن الراهـب – المخلوع – منذ فترة كان يخدم فى دير المحرق فى أسيوط ، وهو من أكثر الأماكن قدسية لدى الأقباط لإقامة السيد المسيح – له المجد – والسيدة مريم ستة أشهر هناك، وكثير منهم يعتبرونه بمثابة زيارة وحج للقدس. إن صياغة الجريدة لموضوعها الفاضح شكل مساساً بقدسية الدير الـذى حلّ به المسيح والسيدة العذراء سيدة النور ، ومن ثم شكل مساساً بطهرانـية وتطهرية الرمز الأسمى، وإلى أمور تدخل ضمن المحمولات الرمزية والقدسية للمواطن المصرى القبطى. ودقيق ما قاله البابا شنودة الثالـث مـن أن تحويل خطأ فردى للراهب المفصول – إلى إهانة عامة لديـن بأكمله وللكنيسة وللأقباط عموما هو أمر مرفوض ومعه كل الحق فى ذلك .

أ- إن تظاهـر شباب الأقباط ، يعكس تعبيراً غاضباً عن مشاعر جماعـية مكـبوتة ولم يعُد المحلل الاجتماعى أو السياسى إزاء الواقعة البورنوجرافية وصورها المولدة للتظاهر فقط، وإنما نحن إزاء مظاهرات سياسـية، ودينية، وراءها ما يُعد اختلالاً فى هياكل وأوضاع تحتاج إلى مراجعات، إن تحليل الشعارات التى هتف بها الشباب(٢) تشير وبوضوح

---

(٢) مـن بيـن هـذه الشعارات التى برزت فى التغطية المتلفزة لبعض القنوات الفضائية العربـية مـا يلى: مش حنطاطى.. مش حنطاطى.. خلاص بطلنا الصوت الواطى، ويا محـرق يا غالى – إشارة إلى دير المحرق – هانجيب حقك فى العالى. وحسنى مبارك يا طـيار قلـب النصارى قايد نار، وهى إشارة استغاثة بالسيد الرئيس، وكدلالة على حجم الإهانـة التى وجهت إلى الأقباط من جراء واقعة النشر الإثارى ، وثمة شعارات أخرى ذات طابع دينى محض هدفها التعاضد، والتمجيد الذاتى... إلخ.

إلـــى طابعهـــا السياسى- الاجتماعى، وأسبابها من بعض أشكال الحيف الاجتماعى والوظيفى، أو الاستبعاد السياسى، وإلى البطالة ، واختلالات تمس عمليات تطبيق القانون الحديث ...الخ.

ب- إن الواقعة المحركة والمنتجة للواقعات التظاهرية، ودلالاتها تـــأتى فى إطار سياق اجتماعى - اقتصادى بالغ الحساسية والتوتر، من أزمات سيولة وركود اقتصادى وبطالة تتزايد معدلاتها، وتخبط فى الأداء الحكومى، وتعثر فى السياسات، وشيوع إدراك جماعى بأن ثمة تفككاً ذا طبـــيعة بنائية فى بعض هياكل وأجهزة الدولة، الأمر الذى أثار كل هذه الحساســـية والخـــوف علـــى الوحدة الوطنية المصرية إذا شئنا استخدام التعبير الشائع وغير الدقيق.

أردت أن أضع الملاحظات السابقة فى طريقى لتناول الموضوع، من جانبين:

الأول: النشـــر الفضـــائحى والعنف اللغوى والدلالى فى الخطاب الصحفى السائد فى مصر .

الثانى: ما وراء تظاهر وغضب شباب المصريين الأقباط .

أولا: النشـــر الفضـــائحى والعنف اللغوى والدلالى فى الخطاب الصحفى السائد فى مصر:

النشـــر العـــارى - البورنوجرافى السمات - فى الصور واللغة والنزعة التهتكية أصبح يمثل أحد مكونات السياسات التحريرية فى بعض الصحف والمجلات المصرية، طلبا للترويج السهل، ولتنشيط الإعلانات ، أو الابتزاز والتشهير والتحريض، البعض يعدها بخفة وعدم تبصر، توابل إثارية هدفها تحقيق الرواج، لكن نحن إزاء نمط تحريرى ساد، وامتد إلى بعض الصحف القومية.

أود أن أشـــير ابتداء إلى أن الإدانة الأخلاقية للنشر الإثارى تبدو مطلوبـــة ويســـيرة والأهم هو تحليل ما وراءها، وأن القيود القانونية أو السياسية عليها لن تحول دون تدفق الصور العارية ، والكتابات الإثارية، فـــثمة نمط من الخطابات الشفاهية والكتابية تنطوى على المساس بالعقائد والأديـــان الـــرموز والمؤسســـات الدينـــية عبر شبكات اتصالية أخرى كالإنترنت ، والموبيل...الخ.

مـن هنا لابد من البحث فى مدى دقة الأسئلة التى نطرحها بحثا عـن إجابـات يـبدو لـى أن البحث عن المرامى المتغياة من السياسة الـتحريرية الإثارية ، والنزوع إلى ترويج العرى، واللغة الفظة والخشنة الـتى تدخل ضمن دائرة التجريم يستهدف هذا النمطً الإثارى تحقيق عدد من الأهداف يمكن إيجاز بعضها فيما يلى:

١- الـنفاذ إلى قلب الحياة العامة، وتحقيق مكانة سريعة، نظراً للجمود الذى يعترى آليات الحراك داخل النخبة السياسية والإعلامية.

٢- سـرعة الترويج للمطبوعة بهدف الابتزاز المالى والمعنوى لبعض الشخصيات العامة، ورجال الأعمال والتجار .

٣- إضعاف تأثير صحف المعارضة والكتابات النقدية التى تدور حـول السياسـات العامـة ، أو الظواهـر السياسـية ، والاقتصادية ، والاجتماعـية الـتى تعكـس اخـتلالات فـى الهياكل القومية، والنظام الاجتماعى.

وإذا حاولنا تحديد الأسباب الكامنة وراء هذه الظواهر الصحفية ، والسياسات والقرارات التحريرية يمكن إيجاز بعضها سريعاً فيما يلى:

١- غياب تدفق مستمر للمعلومات الدقيقة من المصادر الرسمية واللارسـمية إلى الصحف ووسائل الإعلام، بحيث يدور النشر الصحفى بمخـتلف أنماطـه ومن ثم الجدل العام حول القضايا المختلفة من خلال تحليل وتفسير بنيات المعلومات المتاحة أمام الجماعة الصحفية سواء من الجماعتين الثقافية والسياسية، أو من القراء عموماً. ومن ثم يؤدى غياب وابتسـار المعلومـات المتاحة إلى شيوع النزعة السجالية والهجائية التى تـتغذى من منابع إيديولوجية تتدثر بأحكام القيمة والانحيازات والأهواء السياسية.

٢- تراجع العقل النقدى، ومدارس النقد الاجتماعى لصالح اللغة السجالية العنيفة، الأمر الذى يحول دون حوارات موضوعية، ترمى الى تغليـب مفاهـيم الصالح العام الوطنى، وبناء الجسور بين مدارس العمل السياسى على اختلافها ابتغاء إعادة تجديد أواصر الموحدات القومية.

٣- غلـبة النزعة الاستعراضية فى الخطابات الوعظية عموما، والكـتابات الصحفية، وفى العمل السياسى والبرلمانى والميل إلى تحقيق صـورة إعلامـية من قبل بعض الوزراء، ورجال السياسة ورجال دين

واكلـــيروس وفى البرلمان والأحزاب، بديلا عن تفكير دينى متجدد وأداء سياســى رصين، ولعل نظرة على أداء غالبية تشكيلات برلمانية عديدة تشــير إلـــى هــذا الــنمط مـــن الأداء مـــن حيــث الجمود والضعف، والاستعراضــية كــبديل عـــن الفكر الدينى والفقهى الاجتهادى والأداء السياسى والتشريعى والرقابى.

٤- غياب منظومة قيمية ومهنية تشكل موضعا للتراضى والاتفاق العـــام - الـــذى يتشكل طوعاً لا قسراً - تضع الحدود بين ماهو مباح، ومـــاهو خارج نطاق الإباحة الاجتماعية والدينية والسياسية ، وهى حالة عامـــة لا تقتصر فقط على الصحافة، وإنما تمتد إلى الثقافة والمؤسسات الدينية...الخ.

٥- ضـــعف الدور التأديبى للمؤسسات الصحفية والمهنية ، نظراً لشيوع التراخى المرتبط بالجمود الداخلى وعدم الحراك لأعلى فى هياكلها الجيلـــية ، فضـــلا عن أنماط من الفساد السياسى والوظيفى الذى أصبح موضوعاً للنقاش منذ سنوات عديدة ولا صدى!

٦- الجمود الهيكلى والجيلى أدى إلى نشوء بؤر وهياكل متناثرة للقـــوة فـــى المؤسســـات المخـــتلفة، ممـــا أدى إلى التأثير على التكامل المؤسســـى، وفعالية القانون وصناعة القرارات، ومن ثم تنفيذ السياسات بكل انعكاسات ذلك فى الوعى الجماعى لفئات اجتماعية عديدة .

إن نظرة طائر على الحالة الإثارية - والهجائية - فى الصحافة المصرية أدت الى إضفاء التشوش والضبابية على عمليات رصد وتحليل الظواهر والمشاكل الموضوعية التى تواجه المجتمع المصرى، وصرف الانتـــباه عـــن قوائم الأعمال الأساسية التى تواجه بلادنا من قبيل أزمة هياكل الدولة، والتطور الديمقراطى المعاصر وفشل صيغة المقرطة من أعلـــى، والعلاقـــات بيـــن الأجيال فى الحياة السياسية والحزبية، ورغبة الـــبعض فى سيطرة رأس المال على الحكم، والفساد الوظيفى، وتحولات أنســـاق القـــيم، الخلـــل فى العلاقات بين المؤسسات الدينية وبين الحياة السياسية والثقافية، والمدنية، والنزعة الاستعراضية والصحفية فى البحث السياسى والاجتماعى والكتابة عموماً، والموقف من عمليات تشكل مجتمع مدنى لايزال تحول دون ميلاده عقبات وقيود قانونية وسياسية واجتماعية

عديـــدة، وأزمـــة الأدوار الإقليمية المصرية وتراجع دور مصر الثقافى والسياسى، ومستقبل التسوية السياسية للنزاع العربى- الإسرائيلى.

ثانياً: ما وراء تظاهر وغضب شباب المصريين الأقباط:

إن نظـــرة على واقعة النشر الإثارى وما أسفرت عنه من توتر طـــائفى الـــنزعة لمساسه بمقدسات ورموز ومشاعر جماعية للمصريين الأقـــباط ، على نحو أدى إلى تظاهر الشباب، يكشف عن عدد آخر من الاختلالات يمكن لنا ايرادها فيما يلى:

١- الجمـــود السياسى لهياكل ومؤسسات مصرية عديدة أدى إلى حالـــة من الركود السياسى على الصعيدين الرسمى واللارسمى، ومن ثم فقدان المؤسسات إلى الحيوية والخيال السياسى الخلاق الذى يسمح بإنتاج المبادرات السياسية التى تؤدى إلى الوقاية من الأزمات، أو تطويقها، أو إدارتهـــا علـــى نحو يتسم بالرشد والعقلانية، والحد من الآثار السلبية ما أمكن.

عـــدم قـــدرة مؤسسات التنشئة السياسية على أن تكون أداة لدمج الفـــئات الشابة – على اختلاف انتماءاتها الاجتماعية – داخلها، وتربيتها سياسيا فى إطار مفاهيم "الوحدة الوطنية" كما يقال فى التعبير الشائع، أو الاندماج القومى فى واقع متغير.

٢- حالة الفراغ السياسى التى تم إنتاجها عبر عقود تمتد من دولة التعبـــئة السياســـية – التسلطية – التى أدت إلى حالة إخصاء سياسى أو زرع الحـــياة العامة باللاتسيسية فى مقابل النزعة الشعاراتية، والتعبوية الـــتى ترمى إلى تحريك الحشود لا العقول والقبول لا النقد، والتأييد، لا الحوار والنقد الاجتماعى والسياسى والثقافى الجاد والرصين، وإلى فرض لغة أيديولوجية ودينية أحادية الطابع، وجوفاء .

٣- غـــياب وضـــعف مؤسسات التنشئة السياسية ، وتحولها إلى إعادة إنتاج شعارات سياسية لم تعد صالحة للتعامل مع الواقع الموضوعى العولمى والإقليمى والقومى فى مصر بظواهره وأزماته وإشكالياته على اخـــتلاف مســـتويات ذلـــك العديدة، فى بنى الأفكار ، وطرائق التفكير والتحلـــيل السياســـى، بـــل وعلى مستوى صنع السياسات ، والقرارات التنفيذية، ومستوى صناعة القاعدة التشريعية عموما كما يتجلى فيما نراه مـــن تخبط ، وأزمات وتعثرات وإعادة إنتاج القرارات والأخطاء العديدة

التى تكشف عن افتقار لآليات لتصحيح السياسات والقرارات ، أو القدرة على بناء تراكم خبرات سياسية ، أو بتعبير أكثر دقة وصلاحية رأسمال خبراتى يساهم فى التقليل من تكرار الأخطاء والأزمات.

٤- أدى الفـراغ السياسـى وفقـدان القدرة المؤسسية والفكرية الرسمية على إنتاج الآمال الاجتماعية والسياسية الملهمة والوفاء بها فى الواقـع العملـى والسياسى للأجيال الشابة فى مصر إلى شيوع نمط من العدمـية الاجتماعية - إذا جاز التعبير- والأنوميا السياسية - الاغتراب السياسـى- وإلـى شـيوع اللامـبالاة والأنامالية السياسية والاجتماعية وانكسـار وتـآكل فـى الموحدات القومية على صعد عديدة يمكن إيراد بعضها فيما يلى:

أ- الموحدات القومية حول شكل النظام السياسى الأمثل بين نزعة تجحد شرعية الدولة القومية الحديثة على أسس ومعايير وتأويلات دينية، وبيـن نزعة دهرية ترمى إلى الدفاع عن الحداثة السياسية والاجتماعية والقانونية.

ب- تـآكل المشـروع المصرى للوحدة الوطنية الذى تأسس فى إطار الحركة الوطنية الدستورية المعادية للاستعمار الغربى - بقيادة الوفد المصرى - والتى تركزت على أن الدين لله - تعالى علت قدرته وشأنه وجلاله - وأن الوطن، الأمة للجميع ، بوصفهم مواطنين أحراراً فى ظل مجتمع ودولة القانون حيث المساواة وحرية التدين والاعتقاد إلى آخر هذه القـيم السياسـية والقانونـية رفيعة المقام التى آمنت بها الأمة المصرية وضحت فى سبيلها إزاء الاستعمار البريطانى.

٥- التوظيفات السياسية للدين من الدولة التعبوية ، والتلاعب به على مسارح السياسة والاجتماع والثقافة المصرية، بهدف تحقيق أهداف عديـدة منها: (الشرعية، والتعبئة، والتوازن السياسى، والتبرير...الخ) - ليس هنا موضع مناقشتها - الأمر الذى أدى إلى خلق فجوات عديدة فى الخطاب السياسى الرسمى والمعارض وهياكل الدولة والأكثر خطورة فى البناء الاجتماعى.

مـا سبق أدى إلى نتائج وآثار بنائية خطرة يمكن رصد بعضها فيما يلى:-

١- عـدم تبلور المساحات فى المجال العام بين المجال الدينى، والمجالات السياسية والاجتماعية والثقافية، نظراً لتلاعب القوى السياسية بالبنـية الدينـية (العقديـة - الاعتقادية) والتشريعية فى اللعبة السياسية والحزبية عموما.

٢- الخوف وعدم الأمان كحالة اجتماعية حول المستقبل .

٣- توظيف المؤسسة الدينية الرسمية فى دعم جهاز الدولة أثناء مواجهة الجماعات الإسلامية الأصولية، الراديكالية الطابع، مما أدى إلى تقويـة الـدور السياسـى للمؤسسة الدينية عموماً سواء فى أمور تمس السياسة الخارجية - إسرائيل - التطبيع ...الخ، أو الداخلية إزاء ظواهر تمـس الأحـوال الشخصـية، أو السكان، أو التنمية أو الوحدة الوطنية. الوظـائف القديمـة والجديـدة للمؤسسة الدينية أدت إلى تقوية، دورها السياسى- الاجتماعى، وكان من أبرز آثار ذلك:

أ- رغـبة بعـض رجال الدين - مع كل الاحترام لهم ولمكانتهم الرمزية - فى إعادة صياغة التوازنات والحساسيات داخل المجال الدينى بيـن المؤسسـة الرسـمية، واللارسمية فى ظل نجاح جهاز الدولة فى تخفـيض معدلات العنف السياسى ذى الوجه الدينى والراديكالى الطابع، فـى إضعاف المشروع السياسى للجماعات الراديكالية، الأمر الذى أتاح الفرصة لمحاولات إضفاء نمط من الراديكالية على خطاب عناصر تنتمى إلى المؤسسة الدينية الرسمية لينافس الخطاب السياسى الدينى الراديكالى المناهض لشرعية الدولة ونظامها السياسى.

ب- كانـت أبرز محاولات إعادة التوازنات داخل الحقل الدينى، ثم داخل هياكل الدولة تتم ولا تزال من خلال الابتعاد عن الحقل السياسى المباشـر الـذى يتسـم بحساسية الخصومة السياسية الدامية بين الصفوة السياسـية الحاكمـة، وبيـن المعارضات السياسية الدينية المحجوبة عن الشرعية.

جـ- أحد أبرز المداخل إلى صياغة التوازنات يتمثل فى اتخاذ المجـال الـثقافى هدفـا رئيسـياً لإعادة ترتيب قوائم اهتمامات النخبة المصـرية، وذلـك مـن خلال عدد من الأدوات أولها: فرض التقييمات الفقهـية، والعقائديـة - واللاهوتية فى بعض الحالات - على النصوص الأدبـية بأشـكالها وأجناسها الفنية، من منطلق الحل والحرمة، وفرض

منطق الأخلاقيات الدينية أو الوضعية على قراءة الأعمال الفنية. هذه الاستراتيجية حققت ولاتزال عدداً من الأهداف يمكن استخلاصها فيما يلى:

١ – فرض المرجعية الدينية على نصوص أدبية وشعرية تتأبى من حيث جوهرها ومنطقها التخييلى ولغتها وعوالمها وشخوصها على التحليل العقيدى أوالفقهى أو الأخلاقى.

٢ – سهولة التعبئة السياسية على أساس دينى داخل المجتمع، وإدخال أطراف اجتماعية – وشعبية – عديدة من خارج نطاق الجماعة الثقافية لتغليب وجهة نظر ذوى الاتجاه الدينى – السياسى ، على أساس المعيار الدينى– الأخلاقى لا النقدى .

٣– سرعة حسم النزاع الفكرى أو النقدى من خلال أساليب الإثارة الدينية، وتحريك الجماهير المؤمنة ، الأمر الذى يدفع جهاز الدولة للتدخل لاعتبارات تغلب المعايير الأمنية والاستقرار السياسى ، مما يجعلها تميل إلى الاجراءات الإدارية إزاء النصوص الأدبية، والكتب...الخ، والحريات عموماً بكل انعكاسات ذلك على حريات الفكر والتعبير والرأى، والبحث الأكاديمى والعلمى، ومن أبرز هذه الأمثلة رواية "وليمة لأعشاب البحر" لحيدر حيدر، والروايات الثلاث، "قبل وبعد" لتوفيق عبد الرحمن، "وأبناء الخطأ الرومانسى" لياسر شعبان، "وأحلام محرمة" لمحمود حامد التى نشرتها هيئة قصور الثقافة.

٤– يمكن القول إن بعض عناصر داخل المؤسسة الدينية اعتبر أن إنتاج الخطاب الدينى المتشدد والأكثر صرامة – والذى ينزع أحياناً إلى تكفير الخصوم والرؤى الأخرى– يعتبر أن العنف اللغوى والراديكالية الفقهية هو أحد أهم الآليات لبناء مكانة، وحضور فى الجدل العام – أو بالأحرى السجال العام – وقد ساعد على ذلك أزمة طاحنة تمس التقاليد المهنية فى الصحافة ، حيث تسيطر على غالبها النزعة الإثارية والفضائحية والتشهيرية كسمات لثقافة تحريضية وتشهيرية سائدة.

نحن إزاء نسق ثقافى فرعى يمكن أن نطلق عليه ثقافة الإثارة والفضائح والتحريض والكراهية ونبذ الآخرين واللغة الزاعقة والصراخ، واللامبالاة ، وغياب المسئولية الاجتماعية إزاء احترام تدين الغالبية من

المصـــريين مســـلمين وأقباطاً، أو احترام الحريات الأكاديمية والبحثية، وحـــريات الرأى والتعبير. إن هذا النمط الثقافي الذى بات مسيطرا على الهجـــاء والسجال العام، وينتقل إلى المجال الصحفي والإعلامي المرئي المسموع – أو عن طريق شرائط الكاسيت والسى دى والإنترنت – ويعاد توزيعـــه على فئات اجتماعية أوسع نطاقا، الأمر الذى يؤدى إلى تشكيل حالات احتقانية متتالية، سواء في مجال القيم، وفي العلاقات الاجتماعية والأســـرية والعائلـــية والجواريـــة والدينـــية – الدينية أي بين المسلمين والأقـــباط، وفـــي العمـــل والشارع والحافلات العامة والخاصة .. الخ، شـــبكات من العلاقات الاجتماعية التي تتسم بالتوتر الاجتماعي – القيمي والطائفـــي، والاحـــتقانات التي تحتاج دائما إلى الخيال السياسي الخلاق لـــرجل السياســـة، والإدارة، وإلى مسئولية الباحث الاجتماعي، والمثقف النقدى لمعرفة ما الذى نراه من مشاهد وما هي العوامل التي شكلتها، وما هي اتجاهات تطورها .. الخ. لكن هذا لم يحدث دائما، ويبدو أن البعض ضالع بولع في ممارسة هذا النمط الثقافي، وكأنه قدر اجتماعى.

إن السؤال المحورى الذى نطرحه هنا: لماذا تتحول بعض الوقائع المستمرة أو العارضة إلى مثيرات ودوافع لتحريك عمليات التوتر الدينى، والطائفى، بين الحين والآخر. هل لأن هناك مؤامرات خارجية تحاك ضد مصر ووحدتها الوطنية؟ الواقع أن خطاب المؤامرة الخارجية الذى يعاد بين الحين والآخر، لم يكشف فى غالب الأحيان عن تفصيلاتها، وأطرافها وموضوعها، فى كل مرة يثار فيها الحديث عن المؤامرة من أسف!

إن نظرة تحليلية على تاريخ التوترات والأزمات "الطائفية" – أو الدينية – بين المصريين تشير إلى ما يلي:

١– ثمـــة مصادر هيكلية للتوترات، وفي إطار البناء الاجتماعي ولسنا إزاء ظواهر محدودة.

٢– إن العلاقـــات الإســـلامية – المســـيحية في الإطار القومي المصري يعتريها الوهن والهشاشة، ومن ثم لم يعد يكفي في شأنها مجرد المســكنات الســـريعة لإطفـــاء الحرائق، ولابد من مد البصر السياسى والفكرى – والبصيرة السياسية – إلى ما وراء الأحداث التي تطل برأسها بين الحين والآخر، ولا يكاد يخلو عام – خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن المنصرم – من حادثة هنا أو هناك سرعان ما تشعل فتيل الفتنة.

السؤال ما العمل؟

ثمة محاور عديدة يمكن التحرك من خلالها:

١- دراسة أسباب وآليات تحول العنف الديني من المجال السياسي إلى المجال الاجتماعي بعد تصدي الدولة وأجهزتها الأمنية، لعنف الجماعات الإسلامية الراديكالية، وانعكاسات العنف الرمزي واللغوي والاجتماعي المتدثر بالطقوس والرموز الطائفية على قيم ومواريث الاندماج القومي.

٢- الدعوة إلى إصلاح المؤسسات الدينية كافة في ضوء رؤى واجتهادات فقهية تتعلق بالمواطنة والمساوة بين المواطنين توصل إليها عدد من الفقهاء المبرزين من بينهم الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت والإمام الأكبر الشيخ سيد طنطاوي شيخ الأزهر، وسماحة الإمام محمد مهدي شمس الدين، وراشد الغنوشي، وطارق البشري، و محمد سليم العوا إلى آخر هذه السلسلة من رجال الفقه. لابد أن تكون هذه الاجتهادات الرصينة جزءا من مناهج التعليم وتدريب الدعاة .. الخ.

٣- منع استخدام دور العبادة أياً كانت في المساس بأديان ومعتقدات المصريين أياً كانوا مسلمين أم أقباطاً.

٤- تطوير السياسات التعليمية والتربوية إزاء موضوع بناء المواطنة وقيمها، وتقاليدها، وتدريس مادة تدور حول تأسيس وإنجازات الدولة القومية الحديثة والحركة الوطنية الدستورية المعادية للاستعمار.

٥- تفعيل مبدأ دولة القانون الحديث، وتطبيقه على الجميع وعلى رأسهم الدولة ذاتها كمؤسسات وهياكل ونخبة سياسية حاكمة أو معارضة وعلى الجميع بلا استثناء.

٦- معالجة الاحتقانات القبطية بالنظر إلى أسبابها وإيجاد الحلول الفعالة لها في إطار مبادئ المواطنة والمساواة وسيادة القانون.

٧- إنشاء مركز للإنذار المبكر بالأزمات الطائفية - إذا جاز التعبير وساغ - بحيث يساهم في رصد وتحليل أية ظواهر قد تؤدي إلى توترات طائفية ويمد صانع القرار والنخبة السياسية الحاكمة والمعارضة والمواطنين عموما بالمعلومات والأفكار التي تحول دون وقوع الأزمات.

هناك حاجة لتجديد أواصر الاندماج القومي ومدخلنا يتمثل في المواطنة والمساواة ودولة القانون الحديث وإقرار حقوق الإنسان كافة.

من مألوف الحوار حول إشكاليات الاندماج القومى المصرى خلال السنوات المنصرمة، وتحديداً نهايات العقد التسعينى، أن ينتهى بعض الباحثين والمفكرين بالدعوة إلى ضرورة إعمال مبادئ المواطنة وقواعدها الدستورية، والقانونية فى العلاقات بين المواطنين والدولة ، وبين بعضهم البعض، سواء على صعيد الواجبات الوطنية أو الالتزامات القانونية والأخلاقية التى يفرضها انتماء الشخص إلى الدولة والأمة المصرية، أو على مستوى الفرص والمزايا التى تتيحها علاقة المواطنة.

إن تجديد الخطاب حول المواطنة لا يزال غامضاً، وعاماً، وذلك لأنه يمثل إعادة إنتاج وتوزيع للاصطلاح مجدداً، إن لم نقل أعيد إحياؤه مجدداً، بعد أن وهنت وازعات الاندماج الأخلاقية والسياسية على الصعيد القومى، وتآكلت بعض جذورها التاريخية التى شكلتها تجربة الحركة الوطنية الدستورية المعادية للاستعمار، والداعية للاستقلال الوطنى. كانت مرحلة مابعد ثورة ١٩١٩، هى تتويج لاختمارات الاندماج بين المصريين على أسس جديدة اتخذت من الكفاح الوطنى المشترك نقطة انطلاق لتأسيس العلاقات السياسية والدستورية بين المصريين على المواطنة، ومبادئ المساواة، وبالجملة دولة القانون الحديث، من هنا كان عماد الوحدة الوطنية – بالتعبير الذائع فى الأدبيات السياسية المصرية – يرتكز على الحداثة السياسية، والحداثة القانونية، وكلاهما تأسس على الفلسفة القانونية الوضعية الحديثة. إن الهندسة القانونية الغربية المستعارة، والتى تم إدماجها وتوطينها فى الثقافة المصرية، وتشكل نخبة سياسية وثقافية حديثة، وتكون أحزاب سياسية فى إطار حركة وطنية ضد الاحتلال، وساعية للاستقلال ، ومحاولة استلهام نماذج التقدم الغربى ، أدى إلى تبلور مدركات سياسية ومفاهيم دستورية للاندمادج القومى على أسس جديدة تماما مرجعها الدولة الحديثة، والدستور، والقانون الوضعى، لا الانتماء الدينى أو المذهبى. إن التآكل الذى شمل الموحدات القومية المصرية طيلة نصف قرن ويزيد، فاقم من مشاكل الاندماج الداخلى، وفى العلاقات بين المصريين، سيما بعد بروز الخطاب السياسى للجماعات الإسلامية السياسية عموما، والراديكالية على وجه الخصوص. أعاد قادة الجماعات السياسية الإسلامية عموماً والراديكالية خصوصاً – أياً كان انتماؤهم لهذه الجماعة أو تلك – الخطاب الذى يؤسس للتمايز بين

المصريين على أساس دينى ومذهبى – له بعض ظلاله فى الخطاب الدينى المسيحى المذهبى فى تمييزات على أساس معايير الأكثرية المذهبية أو الأقلية.. إلخ – وليس على أساس الانتماء القومى للأمة، والدولة الحديثة، ومن ثم لأسس الحداثة القانونية السياسية، وأطرها الفلسفية والمرجعية.

إن المطالبة بإعمال قواعد المواطنة والمساواة وحريات العقيدة وممارس الشعائر الدينية.. إلخ، تلك التى ينص عليها الدستور، ويسهر على حماية قواعده القضاء الدستورى الحديث تبدو وكأنها إحالة إلى عموميات سياسية، وإلى لغة مجانية ومجافية للواقع الاجتماعى والسياسى الموضوعى، الذى ينطوى على إعاقات بنائية ثقافية، ودينية، ومذهبية، وسياسية. الاختلالات القائمة فى هياكلنا، ومنظومات القيم الدينية، وإشكال التدين الشعبى تشكل إعاقات، لكن ذلك لا يعنى تجاهل أن مفاهيم المواطنة، ونظرياتها لم تعد تختزل فى مجموعة من الشعارات العامة، والمبادئ الكلية، وليست فقط محض خطاب دستورى، وقانونى شكلانى كما كان يعتقد. إذ أصبحت المواطنة موضوعا للتطوير النظرى والبحثى، بل وحقلاً لتشكيل التجارب والخبرات السياسية والمؤسسية والقانونية المقارنة. إن التنظير حول المواطنة تطور على نحو كبير فى العقود الأخيرة، ومن ثم يحتاج إلى ترجمة النصوص والكتابات الأساسية فى العلوم السياسية والاجتماعية والقانون المقارن، حتى نستطيع ضبط الحوار حول المواطنة، فضلاً عن تكوين أدبيات نظرية، وتطبيقية تساهم فى تطوير خطابنا العام حولها، بل وتفتح الباب أمام تطوير أفكارنا، وإعادة النظر فى مجمل المبادئ والشعارات الغامضة والهواجس التى تشكلت لدينا خلال العقود الأخيرة، فى ظل موجات الضعف السياسى والاجتماعى ذى الوجوه الدينية والطائفية، والتى راكمت خبرات سلبية على مستوى العلاقات بين المصريين الأقباط والمسلمين وانتقالها من المجال السياسى – الاجتماعى، أى انتماءاتهم الاجتماعية، والفكرية والأيديولوجية والسياسية إلى المجال الدينى، والمذهبى على أسس ومعايير تكرس الإنقسامات، والنبذ، والاستبعاد، وهى أمور تتطلب مراجعات عديدة فى ظل الضغوط الإقليمية والعولمية التى تواجه المصريين، فى ظل مشاكل اقتصادية وسياسية وثقافية معقدة ومتفاقمة.

إن ترجمة الأدبيات الجديدة عن المواطنة، أمر حيوى، فضلاً عن أن إعــداد برامج تعليمية حول مبادئ المواطنة لابد أن يكون جزءاً من سياسات التعليم فى مصر فى كافة مراحلها بما فيها المرحلة الجامعية.(٣) إن إعـــداد بـــرامج تدريبـــية وتكوينية حول المواطنة من الأهمية بمكان لإعـــادة الحيوية للثقافة الحديثة فى مصر، ويساهم فى إعادة التوازن إلى نظـــام تعلـــيم ووعظـــى ساد طيلة عقود ماضية، ولم يعد ملائما لا على مســتوى السياســات أو الخطـــاب أو السلطة الدينية خاصة أن دعاوى إصلاح التعليم الدينى، والخطابات الوعظية والافتائية والفقهية تحتاج إلى تطوير فى مناهجها، وإلى آليات التفسير والتأويل. إن مشروعية دعاوى الإصـــلاح مســتمدة من الواقع الموضوعى للإنتاج الخطابى والتعليمى، ونــتائجه لا مـــن الضـــغوط الخارجـــية التى يبدو أن الولايات المتحدة الأمريكـــية، وبعـــض الدول والمنظمات والمؤسسات الدولية تطالب بها، وتضـــغط سياسياً والتلويح بالمعونات والمساعدات لإنجاز هذا الإصلاح. إن إعمال قواعد المشروطية بين الإصلاحين الدينى والسياسى فى مصر، وغيرها من الدول الأوروبية، يشكل ضغوطاً من طراز جديد، ولابد من رفض الضغوط، شريطة أن يتم تطوير مناهجنا وتعليمنا الدينى، والمدنى معاً، ومحاولة اللحاق بالتطورات العولمية المتسارعة.

(٣) طرحـــنا فكرة التعليم على المواطنة فى مؤتمرات عديدة، وقامت الأمانة الكاثوليكية، بتطبيق فكرتنا، هى والهيئة القبطية الإنجيلية فى مشروعات لها فى هذا الصدد.

الفصل الرابع

أزمة إدارة الأزمة الطائفية

هذه المرة[1] بعد وقوع أحداث الكشح مجدداً لابد أن تكون حاسمة معالجتنا للتوترات الاجتماعية أو السياسية التى تؤدى إلى توتر طائفي!. لـم يعد ممكنا القبول بأشكال المراوغة أو عقلية التسويف حتى لا يطبق القـانون بصـرامة وحسـم. هناك ميل دائم إلى تغليب المنطق والعقل الفهـلاوى الـذى يقنع غالبا بالدوران حول هوامش المشاكل، وسطوح الأزمات بحثا عن مخرج وقتى يؤكد تهدئة الموقف الأمنى على مسارح الفتنة الطائفية، وغالبا ما يتم التعتيم على مايحدث وأسبابه ومحركاته، من خلال الترويج لمقولة أن التهدئة تمت، والحياة العادية عادت واستمرت، ومـن ثـم فإن أية محاولة لفتح الملف فى أعماقه، تعنى فتح جروح فى الـروح الجماعـية، وقد تؤدى إلى إثارة نزاعات دينية و"طائفية" جديدة، فالإستقرار السياسي، وصورة مصر فى الإعلام الغربى تتطلب النسيان، وتـرويج صورة الهلال مع الصليب، وشيخ الأزهر مع بطريرك الأقباط الأرثوذكس يدا بيد!

هـذا العقـل الفهـلاوى السـائد، هو نتاج لغياب المسئولية فى الصـحافة والإعلام والسياسة والبيروقراطية، والخوف بل والرعب من تقصـى الحقـائق فـى منابتها وأطرافها، ومسارحها عبر عملية تحقيق سياسـى وقـانونى رصين يستهدف تحديد المسئوليات بدقة عما حدث، ولاسيما لدى السلطات المختصة، والأجهزة التنفيذية والشعبية والسياسية أياً كانت مستوياتها، لأن مصر ليس لديها ترف استمرارية هذا النمط – أصـبح كذلك – من النزاعات الدينية "الطائفية" الطابع، وأيضا هذا النمط مـن الادعاءات غير المسئولة الذي شاع فى العقود الماضية، ولايزال، ويجب مواجهته بحسم وردع القانون.

بدايـة لابـد مـن التميـيز بيـن المعالجة الرئاسية للأزمة فى الكشـح(٢)، وبيـن المعالجـات البيروقراطية الأخري، الأولى اتسمت بالعقلانية والمبادرة والشجاعة، وهذا أمر يتطلب قوله بداءة ليس خوفا من

---

(١) كتب هذا الفصل فى أثناء إدارة أزمة الكشح الثانية.

أحد، ولا تملقا لأحد كائنا من كان، وإنما هى المتابعة التحليلية لعمليات إدارة أزمة مستمرة تمس الأعصاب الحساسة للاندماج القومي، وأمن البلاد. ويمكن القول إن إدارة رئيس الوزراء تكاملت وتناسقت مع المعالجة الرئاسية، وهذه المعالجة مطلوب استكمالها وتطويرها، ولاسيما بعد تصريح مسئول من النائب العام الرصين بأن ماحدث لا علاقة له بأية مؤامرة، وهو ما وضع أمورا عديدة فى نصابها الصحيح، ويعكس مسئولية من يشغل هذا الموقع القضائى الرفيع، هذا التمييز فى المعالجة مهم، وحيوى لأننا لاحظنا دوما نمطا آخر من المعالجات البيروقراطية، والفنية غير الكفء يحتاج إلى وقفة تقويمية لعلاج هذا المرض الذى شاع، وأصبح خطرا وبيلا على بلادنا وتماسكها إزاء الأخطار التى تواجهنا من داخل الإقليم أو النظام الكوني.

يمكننا أن نرصد أنماط الخلل والتعثر فى الأداء المؤسساتى والعملياتي، ونوعية التفكير السائدة فى الأجهزة الحكومية والحزبية، ومن أسف كلها تشير إلى محاولات التهرب من المسئولية وتضليل الرأى العام. وسنتناول هنا بعض جوانب الاعتلال البنائى والتفكيرى فيما يلي:

أولا: الإدارة الإعلامية فى الكشح(٢):

تكشف المتابعة المرئية والمسموعة والصحفية عن الملاحظات التالية:

١- عدم وجود الإعلام على مسرح الأحداث فى الكشح١، أو الكشح٢ فى أثناء تفجر وقائع النزاع لمتابعته وتقصيه من أطرافه المختلفة، وهذا يرجع إلى بطء فى التقدير، فضلا عن أنه يعكس ظاهرة مستمرة فى صحافتنا وإعلامنا، ألا وهى هامشية حضور المحافظات، والمراكز والقرى - تحديدا - فى الإدراك والوعى الإعلامى سواء لدى غالبية قياداته أو محرريه أو العاملين به.

وقد يقال هنا إن ذلك مرجعة إعاقة بعض الأجهزة للإعلام عن المتابعة عن طريق حصار المكان عن الإعلام، أو السيطرة على مداخله ومخارجه لمنع تدفق المعلومات، فى عصر الموبايل فون الذى يشكل جهازا اتصاليا متعدد الوسائط يتم عن طريقه تدفق المعلومات الأولية، ومن ثم تكمن المشكلة فى الذهنية البيروقراطية التى تعمل خارج سياقاتها المحلية ولا نقول العولمية أو الإقليمية!!

٢- خضـــع الإعلام فيما يبدو لمصدر أو مصادر واحدة لرواية الأحداث، وهو مابرز فى تعدد الروايات عن سبب تفجر الموقف الطائفى ومـــن ثم الأمني، وهذا ما يكشف عن اضطراب فى السرد، وافتقار إلي وحــدة التكييف القانوني، بل والحكائى للوقائع، بل وحدة التصور أيضاً، ومـــن ثـــم أدى ذلك إلى تشوش وعدم منطقية سرديات الصحف لوقائع مرتـــبطة بحـــدث واحد، ومن ثم إلى تطوراته، غير أن هذا الاضطراب يشـــير إلـــى مصدره الذى حاول التركيز فقط على بعض الأطراف دينيا لتجســـيم المشكلة، وخطورة هذا السرد غير المسئول أنه يعمل على إثارة الفتـــنة مجـــددا بإلقاء الاتهامات بلا تحقيق أو ضبط مع أطرافها تجريه الجهات المختصة وفق الإجراءات القانونية العادية.

٣- ثمـــة غموض والتباس كشفت عنه الروايات وتناقضها، بما أســـفر عـــن خريطة جديدة للعلاقات بين الإعلام، وأجهزة الدولة، يمكن بلورتها وإعادة بنائها بوضوح من مجمل ما نشر بكل دلالات ذلك.

إن هذه المعالجة تكشف أيضا عن الملاحظات التالية:

(١) خضوع المتابعة الصحفية لاعتبارات غير مهنية فى متابعتها للأحداث التى تمس التكامل القومى المصري، فى عصر تدفق المعلومات والاتصـــالات والتأثـــير وعـــودة ظاهرة الكتابة بالأزرار إلى الصحافة المصرية وبقوة كأننا عدنا عقودا إلى الوراء!

(٢) عـــدم مصداقية المتابعة الصحفية، بكل انعكاسات ذلك على جماعات القراء والمشاهدين والمستمعين للوسائط الأخري، وسيؤدى ذلك - إن لـــم يكـــن قـــد حدث - إلى فجوة صدقية لدى القراء والمشاهدين والمســـتمعين، بحيـــث لـــن تستطيع الدولة والحكومة أن تكسب خطابها السياسى وبرامجها وسياساتها الصدقية المطلوبة، والهيبة والاحترام لدى الـــرأى العـــام حتى مع تعديل خطابها ليغدو أكثر عقلانية ورشدا سياسيا وحتى إذا تأسس على معلومات دقيقة وأفكار رصينة، سواء حول قضايا التوحد القومي، أو غيرها من القضايا الوطنية الأخري.

(٣) ســـيطرة عقـــل إعلامى أدمن تضليل الرأى العام، ويساهم بعضه برعونة فى تعميق الشقاق بين المصريين، لعدم الالتزام بالمعايير المهنية والتقاليد الإخلاقية، وهو ما يكشف عن دور بات خطرا منذ عقود

تلعــبه بعــض العناصــر فى الصحافة والإعلام المصرى يعوق تحديد المجتمع لقوائم أعماله ومشاكله الرئيسية عبر حوار جاد وموضوعي.

(٤) ثمــة نزعة شاعت لدى بعض الصحفيين والكتاب تميل إلى إصــدار أحكــام قــيمة أخلاقية - بالمعنى السلبى للاصطلاح - وأحكام جنائية وسياسية تتسم بالخفة وعدم التبصر، ودون تحقيق أو معلومات أو حــتى أحكــام قضائية، وهو ما يؤدى إلى انحراف فى وظيفة الصحافة ودورهــا، والأخطــر أن ذلك يشيع غوغائية وضوضاء لمنع الأمة من مناقشة مشاكلها الحقيقية، ويستهدف إبعاد النظر عن انحرافات وفسادات وظيفية لابد من اقتلاعها بقوة سيادة القانون العادى العادل.

ثانيا: المعالجة الحكومية:

أ- المعالجة الأولي، تم اللجوء فيها إلى نظرية الأدوار الخارجية، وتحديــدا أقباط المهجر حتى لا تتم مواجهة أسباب تحول جريمة جنائية عاديــة إلى شقاق طائفي، ومن ثم تقصى الوضع، وتحديد المسئولين عن وقــوع الجريمة، فضلا عن المتهمين الحقيقيين، والآثار الفظة لمعالجتها أمنيا، ومن ثم إثارة الضباب حول المسئولين عما تم ومحاسبتهم بصرامة لأنه لا أحد فوق القانون.

ب- تــم نســيان الاختلالات البنائية والسياسية فى المعالجة، ثم التركيز على عوارض الظاهرة وتحولاتها.

ج- لم يتم إعادة النظر فى فلسفة وعقائد وسياسات الأمن الداخلى فــى عالم ثورة الاتصالات وحقوق الإنسان، والمنظمات غير الحكومية، ولــم تــتم الدعــوة إلى مؤتمر قومى وأكاديمى لمناقشة هذه الأمور فى أكاديمية الشرطة بالتعاون مع خبراء فى العلوم السياسية والأمنية وأساتذة القــانون المختصين(كليات الحقوق)، والمحامين، والقضاة. ولم لا؟ هل هناك أهم من تحديث وتطوير أجهزتنا الأمنية، ورجال الشرطة من أجل اســتقرار الوطن وسلامته من أنماط الجريمة والمجرمين على اختلافها، ومن الأخطار التى تأتى من الخارج.

د- ســيادة الأساليب التقليدية الفظة فى استخلاص الأدلة الجنائية التى لم تعد صالحة أو كافية بما فيها آلية المخبر التقليدي.

هـــ- ظواهر الخلل فى هيكل التوزيع الاجتماعي للثروة، واتساع معــدل المطرودين من مراكز الحيوية الاجتماعية - العمل والاستهلاك

والتعليم والثقافة...الخ – إلى ما وراء تخوم الفقر، يمكن أن تساهم فى كثير من الحالات فى تحويل جريمة جنائية عادية إلى سياسية أو طائفية أو عنف اجتماعي...! وهذا يتطلب تكوينا فنيا وشرطيا وعقلا أمنيا مختلفا لدى الضباط، وضباط الصف والجنود، لأن الغليان الاجتماعي، وفائض الغضب ومكبوتات اللاوعى الجماعى يمكن أن تتفجر فى لحظة إزاء تصرف فردى ولامسئول يتسم بالخفة والرعونة أو الطيش البين من أحد رجال الإدارة أو الأمن أو موظف عام، وبما يؤدى إلى تحريك فائض الغضب الاجتماعى الذى لا يتم تصريفه وإشباعه وتوزيعه على قنوات وشبكات سياسية وثقافية واجتماعية..الخ، ومن ثم تتعرض الأمة وموحداتها التاريخية والمستمرة إلى شروخ. الأمر هنا لن يقتصر فى المرحلة المقبلة على أمور المواطنة والمساواة فقط، وإنما سيمتد إلى دائرة أوسع من انتهاكات الحقوق الإنسانية الأساسية لكل المصريين وبلا تمييز أو استثناء.

و- كشفت الكشح٢ عن تحرك رئاسى سريع، ومتابعة جادة وديناميكية من رئيس الوزراء والمجلس غلبت اعتبارات سياسية وأمنية وتصورا اجتماعيا، أفضل من المعالجة الأولي، ولكن هذا يتطلب متابعة وتصورات أكثر تركيبا وشمولا فى هذا الصدد، ولا تقتصر على الكشح فقط، وماجاورها من قرى، وإنما نظرة أكثر عمقا وشمولا للملف برمته وتاريخه وتطوراته.

ثالثا: المعالجة الحزبية:

ثبت أن هناك حكومة فى مصر، بلا حزب سياسي، طيلة أزمتين نكاد لا نرى قادة هذا الحزب، أو أى أداء يملأ الفراغ السياسى المرعب الذى أدى إلى سيادة الولاءات الأولية، بديلا عن السياسة. نعم ثمة غياب للحزب الوطنى الحاكم، وقادته، وأعضاء برلمانه والأحزاب الأخرى أيضا، وأيضا لأسباب معروفة تماما. فضلا عن غياب المعالجة السياسية، وشيوع المعالجات التقليدية لا الحديثة، أى الاعتماد على رجال الدين، وكبار العائلات فقط، وهذا يؤدى إلى دعم هياكل القوة التقليدية، ونزاعاتها وتصوراتها، ومن ثم إضعاف دور الدولة والحكومة فى حل هذه المشاكل الخطيرة!

لا يمكـــن وبوضـــوح تحميل الأمن كل الأزمات على الرغم من تقصـــير واضح للبعض - ولابد من التحقيق والحساب الصارم فى هذا الصـــدد - فـــى كل أزمات العنف ذى الوجوه الطائفية أو الدينية تعطى المبادرة للأمن، ولكن أى أمن - بما هو عقل وعقائد وسياسات وأجهزة وآليات - له حدوده، والسؤال دائما: أى أمن هذا الذى يعمل وحيدا وهناك غياب للسياسة والسياسيين والحزبيين!.. قولوا لنا أين يوجد هذا! يرحمكم الله! الأمن دائما وأبدا تحركه السياسة والسياسيون لا العكس.

الفصل الخامس

أقباط المهجر

نقد خطاب الأشباح والأساطير

أحد أخطر معالجاتنا لما بات يسمى بملف أقباط المهجر، يتمثل فى اللغة العنيفة، والفظة التى تستخدم فى الخطاب الرسمى، أو غالب الكتابات التى تدور حول الظاهرة، كثرة كاثرة من الكتاب توظف المفردات، وكأنها طلقات رصاص، مما يؤدى إلى المزيد من إشعال الحرائق وشيوع سحب دخانية حول ما يتحدث عنه الجميع، وعلى الطرف الآخر هناك من يستخدم هذه النصوص دعماً لخطابه السياسى المتشدد. إن خطورة العنف اللغوى أنه يعيد إنتاج الشقاق القومى المصرى فى الداخل على الرغم من أن الكتابات العنيفة تبدو وكأنها موجهة لأقباط المهجر، أو لبعض وسائل الإعلام الغربية، الحقيقة أن معانى وانعكاسات ما يمكن أن نطلق عليه الخطاب السياسى حول أقباط المهجر، والتوترات الطائفية، يتم توزيعه واستهلاكه على شبكات اجتماعية واسعة النطاق داخل المجتمع المصرى. هنا يتحول العنف اللغوى إلى محرك للوعى الطائفى، ويصطنع حالات جديدة لالتهاب الأعصاب الحساسة فى الكيان الجماعى للأمة المصرية. ثمة قدر مطلوب من المسئولية فى علاقة الكاتب باللغة بل قدر من الرهافة والحساسية السياسية فى التعامل مع مفرداتها ، حتى لاتغدو وكأنها نيران تبث فى جسد ملتهب بتحولاته ، وجمود بعض مفاصله ... الخ . إن اللغة فى الخطاب السائد تذكرنا بمقولة "برتراند راسل" – تشبه متفجرات بحكم أن إضافة أدنى عنصر يمكنه أن يتسبب فى آثار خطيرة ، بل إن الألفاظ الطائفية الفظة تترجم وجها من وجوه الملفوظ كما يذهب ببير جيرو ... ولاشك أن اللغة العنيفة التى يستخدمها الخطاب السياسى لبعض جمعيات أقباط المهجر تشكل جزءاً من المشهد العنيف فى تبادل واستهلاك الصور والرسائل والوقائع ، وتخلق اشكالا من اللبس الشديد وسوء الفهم المتبادل، الذى يتطلب فى واقع الأمر نظرة أخرى أكثر عقلانية وحكمة تنطلق من واقع إنتمائنا جميعا إلى الثقافة القومية المصرية، حتى فى ظل الوعى بأزمات النظام السياسى والصفوة الحاكمة والمعارضة، واختلال هيكل المشاركة السياسية .

إن نظرة على الخطاب الرسمى والسائد تكشف عن إنتاجها لعدة أشباح وأوهام وتنطوى على عدة فجوات يمكن لنا رصدها وبإيجاز فيما يلى:

١- تحويل أقباط المهجر إلى أسطورة شريرة من خلال تقديمهم ككتلة متجانسة اجتماعيا وسياسيا وثقافيا ومن زاوية جنسياتهم الجديدة، وبين أجيالهم المختلفة وانتماءاتهم المذهبية .. الخ. وثمة خلط بين الجمعيات النشطة وحجم عضوياتها وبين مجموع أقباط المهجر عموما (٤٠٠ ألف أمريكى قبطى فى ظل تقدير عام يدور حول مليونى مثلاً) . وهؤلاء خرجوا من الوطن بحثاً عن الرزق ، والفرص ، أو ابتعاداً عن واقع ملبد بالتوتر فى موجات الهجرة المتتالية ، ويتحول الحنين إلى الوطن إلى شعور دام بالفقد والغياب عنه لأسباب ليس لهم دخل بها . والجيل الثانى لايعرف سوى بنية سياسية ، وقانونية فى المهجر الشمالى تعترف بالفرص المتساوية ، وحقوق الإنسان ، ويتعاملون معها فى ظل إطار ثقافى يكرس استخدام جماعات الضغط الدينية أو المذهبية أو السياسية أو العرقية أو القومية بلا أدنى حرج ، هذا ما عاشوه ودرسوه ويشكل نمط حياة فى الولايات المتحدة وكندا واستراليا وأوروبا الغربية عموماً . إن السياق الذى يتحرك على أرضيته نشطاء الجمعيات القبطية يعكس الثقافة السياسية السائدة هناك ، والخطاب السائد لدينا عنهم يعاملهم وكأنهم يعيشون فى ظل إطار ثقافى مصرى أو شرق أوسطى، وهذا ما يؤدى إلى أخطاء فى الفهم والتحليل وطرق التعامل.. الخ .

٢- النظر إلى حركة نشطاء أقباط المهجر – فى أمريكا ، وكندا، واستراليا – وكأنها جزء من مؤامرة دولية ، وهنا ينتج الفكر التآمرى مجموعة أوهامه وأساطيره لتبرير العجز عن التعامل مع مصريين وأخوة لنا على الرغم من حدة اللغة التى تستخدم فى خطابهم، ومحاولة صرف الأنظار عن تجاهل بعض المشاكل التي يجب أن تحل فى إطار الدولة الحديثة والمواطنة والمساواة وفى إطار سياسة مرنة ، وعقلانية تتلاءم مع حساسيات عديدة تراكمت عبر عقود عدة ، صحيح أن توقيت ظهور بعض المقالات يبدو مريباً ، ولكن الجوهرى هو التركيز على عمليات تجديد حياة الاندماج القومى المصرى لمواجهة أمور وقرارات صعبة فى المقبل من السنوات .

٣- الإحالة فى مجال نفى بعض مصادر التوتر إلى التاريخ ووقائعه لإثبات وحدة المصريين وهى نزعة لا تاريخية فثورة ١٩١٩ حدثت بعدها تغيرات وشقاقات وتحولات ، ومن ثم الحديث عن نسيج واحد لم يعد سوى محاولة لصرف الأنظار عن الغنى فى التعدد وما يمكن أن يضفيه على حياتنا من حيوية سياسية وثقافية واجتماعية على الرغم من القاعدة الثقافية القومية الواحدة . إن العلاقة بين أبناء الأمة والشعب الواحد تحتاج إلى تجديد أطرها وعقدها الاجتماعى فى إطار المواطنة والمساواة والدولة الديمقراطية والتعددية الحديثة .. الخ .

٤- التنصل من مسئولية التجاوزات البيروقراطية والأمنية فى واقعة قرية الكُشح وكان يفترض أن تكون إجراءات المساءلة الإدارية للمسئولين عن استخدام العنف الفظ مع الأهالى مبكرة وضعا للأمور فى نصابها الصحيح .

٥- تصوير احتجاجات بعض نشطاء أقباط المهجر - فى كندا - وكأنهم قلة لا تتجاوز ٢٥٠ شخصاً ، وكأن الاهتمام الكونى بقضية من قضايا حقوق الإنسان فرداً كان ، أم جماعة ، أم قومية هى مسألة إعداد ، وهو أمر يكشف عن عقل محلى لايزال يتفيأ قيم التسلطية والشمولية الغشوم ، فانتهاك أى حق من حقوق الإنسان لشخص أو جماعة يمكن أن يحرك نشطاء هذه الحركة بطول الكوكب وعرضه عبر شبكة الإنترنت .

هذه الملاحظة الوجيزة - وغيرها كثير - تتطلب منا إعادة النظر فى مناهج كتاباتنا ، وطرائق تفكيرنا وسياسات معالجتنا لمثل هذه الأمور الحساسة ، وهذا يقتضى منا شجاعة مواجهة أنفسنا على نحو نقدى صارم.

أولا: وتبنى سياسة لإعادة التكيف فى أجهزتنا تتناسب مع السياقات المتحولة التى نحن جزء منها شئنا أم أبينا ، ومن ثم ضرورة تشكيل فكر جديد كفء وقادر على العمل على الصعيد الإعلامى من خلال عدم المبالغة ، أو التصعيد فى وتائر العنف الرمزى أو اللغوى - بإيحاءاته الدينية أو الطائفية - لأننا نحن أبناء ثقافة وأمة واحدة على الرغم من تنوعنا . المطلوب خلق الإعلامى القادر على التعامل مع العقلية التى تتعامل مع الإنترنت والبريد الإليكترونى ، حيث يمكن أن يتحاور ، ويرد ويهجو ، ويطرح المعلومات والحقائق . لأن سوق

المعلومات الإلكترونى والإنترنتى العولمى مفتوحة للجميع ، وحيث الجماعات الكونية تتشكل بعيداً عن الدول القومية. ومن ثم يغدو الإعلامى ذو العقل التسلطى وخطابه ظاهرة مثيرة للشفقة ! وكل ردوده وهجاءاته موجهة لمركز واحد فى الداخل ولا تأثير لها خارج هذا الإطار .

ثانيا: إن إعادة تأهيل وتحديث المؤسسة الأمنية والبيروقراطية ، مسألة من الأهمية بمكان. وعلى القيادات الأمنية المصرية أن تضع فى حسبانها إن إدارة الأمن لم تعد مسألة فنية محضة ، تقتصر على الأداء التقنى فحسب ، بل هى فى واقع الأمر إدارة سياسية – اجتماعية فى ظل تفاقم مشاكل البطالة ، والعنف الجنائى والتوترات الطائفية التى يمكن أن تثور لأسباب عادية أو جنائية محضة ،كل ذلك يتطلب تكوين وتأهيل جديد لرجل الأمن الجنائى والاقتصادى والاجتماعى كى يستطيع إدارة الأزمة الأمنية فى أى منطقة حتى ولو لم تكن دينية أو سياسية خالصة ، وأنها يمكن أن تنتقل من الدائرة الجنائية لتشتعل فى الدائرة الدينية أو الطائفية أو السياسية ... الخ .

إن التعامل الفظ والمعاملة الخشنة فى المجال الجنائى تمثل مساسا بحقوق الإنسان وهى أمور لم تعد شأنا محليا فى قرية أو محافظة أو فى دولة وإنما أصبحت هماً كونيا يتكاثر المدافعون عنه الآن ويؤثرون فى القرارات الدولية . علينا إعلاء شأن قواعد حقوق الإنسان فى المعاملة الأمنية وقواعد الحد الأدنى فى المعاملة العقابية فى السجون . وفى إطار تحديث الأداء الأمنى مع ضرورة الاهتمام بتحديث أساليب وأدوات استخلاص الأدلة الجنائية بعيداً عن المعاملة الفظة والخشنة .

أخيرا: ثمة إمكانات واسعة لحل مشاكلنا ، وهى ليست كثيرة وبلا مبالغة لإعلاء شأن المواطنة والمساواة فى بلد تفرض الظروف عليه مهاماً وقرارات صعبة فى عالم يتغير على نحو غير مألوف .

الفصل السادس

المسيحيون العرب والحملة الغربية ضد الإسلام

صورنا ومرايانا وشظايانا

أولا: مُساءلة الأسئلة:

أود ابـــتداءً أن أبـــدى بعض الملاحظات التى أراها أساسية قبل الدخول إلى الموضوع:

١- هـــل كنا نحتاج كصفوة مثقفة وسياسية أياً كانت مواقعها - من السلطة وابنية القوة الرسمية وغيرها - إلى أحداث الحادى عشر من ســبتمبر الماضى كى نلتفت إلى أننا نواجه أزمات عميقة سياسية وثقافية واجتماعـــية تـــتعلق بعلاقاتنا بمشاهد التحولات العولمية الضارية وكيفية إدارة سياســاتنا ومؤسســاتنا وهـــياكلها الداخلـــية، بل إزاء التدهور فى مســتويات التعلـــيم، وإنـــتاج المعـــرفة الدينية، وفى الخلل الهيكلى فى المؤسســات الدينية الإسلامية والمسيحية معاً على خصوصية كل منهما، بـــل وفى إنتاج أنماط الخطاب الدينى عموما والإسلامى خصوصا، ولا سيما نزعته إلى إعادة إنتاج أفكار ورؤى ومواقف سياسية وفقهية، إزاء الـــذات ومكوناتهـــا، وإزاء الآخرين فى داخل الذات الجماعية؟ أو إزاء الآخريـــن عمومـــا أيـــاً كانت صفاتهم وانتماءاتهم الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية والمذهبية بلا تعميم اتسم دوما بالاختلال وعدم الدقة؟، بل وهذا الخلط، والتشويش فى تحديد هؤلاء الآخرين وملامحهم التاريخية والســياقية والثقافـــية، بـــل والتداخلات بيننا، وبينهم؟ هل كنا نحتاج إلى أحـــداث عاصـــفة حـــتى نســـتعيد بعض اليقظة الذهنية، والدهشة شبه الفلسطينية - إذا جاز التعبير وساغ - وروح الحيرة والقلق، لنعرف إننا إزاء إنـــتاج مبسط لخطابات دينية وثقافية وإعلامية مترعة بالخفة وغير المحـــتملة - إذا شئنا استعارة كونديرا - إزاء الآخرين، والغرب، حيث الولـــع الشـــائع والشعبوى بإعادة إنتاج الصور النمطية الشائعة، واحكام القيمة إزاء هذه الغرب الأسير - لدينا - عند بعض المراحل التاريخية، الاستعمارية؟

٢- هـــل كنا نحتاج إلى ١١ سبتمبر ٢٠٠١ لنكتشف أن العرب المســيحيين بوصـــفهم مواطنيـــن وأخوة لنا فى التاريخ - بكل لحظاته ومؤثـــراته ، وتكاملاتـــه وتناقضـــاته، داخله وفى علاقاتنا معا داخله -

والمجـتمع والدولــة أياً ما كانت، لهم دور فى مواجهة الحملة الإعلامية الحالية التى تنتج تشويهات لصور العرب ولاسيما بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١؟

٣- لمــاذا اســتثناء العــرب المسيحيين، وتصور أن لهم دوراً مختلفاً عن مواطنيهم المسلمين والآخرين إن وجدوا؟ أليس فى ذلك تمييز مضاد من حيث لا نحتسب، ولا نريد؟ لأن السؤال المطلوب الجواب عليه هــو وهل المسلمون والمسيحيون لهم أدوار داخل دولهم حتى يكون لهم مــثلها خارجهــا؟ بــل هل يتمتع غالب المسلمين والمسيحيين بوضعية المواطنة الكاملة، فى إطار دول قومية حديثة أو ما دونها؟ هل يشاركون فى الأطر والمؤسسات السياسية فى بلدانهم؟

٤- ما هو هذا الدور المطلوب أن يؤديه العرب المسيحيون إزاء حملــة التشويه؟ هل لأنهم يتمتعون بهذه الصفة الدينية مسيحيون مع هذا الآخــر الغــربى الــذى يبدو وكأنه شيطان رجيم لدى البعض، ونموذج معــرفى لــدى بعضهم، ومواطن للجنة الأرضية لدى الآخرين؟ والآخر الغربى هل هو واحد، أم آخرون ومتعددون ومركبون على درجة كبيرة من التعقيد والثراء؟

٥- هــل يمــتلكون منطقاً وأسلوباً خاصاً للتأثير وتغيير صورنا الغرائبــية، أو الوحشــية أو البربرية التى تنتجها الآلة الإعلامية الغربية الهادرة بالقوة عنا؟

٦- هــل أن المســيحية الشــرقية والعربية هى امتداد للمسيحية الغربــية كما يلوح من المفاهيم الكامنة وراء الأسئلة، هذا ليس دقيقاً من ناحية، حتى اتباع الكنائس واللاهوت الغربى - الكاثوليكى والبروتستانتى - يحاول بعضهم أن يبدع بعضا من خصوصياته فى إطاره، ناهيكم عن المســيحية الأرثوذكســية المصــرية، والعربــية بكل كنائسها وهياكلها اللاهوتــية، وشروحاتها وتعاليم أبائها، بل من قال أن محض الانتماءات الدينــية والمذهبــية يمكــنها أن تولد موحدات وجسور وأدواراً للعرب المسيحيين فى الإطار المسيحى الغربى؟ قد يخايل البعض ذلك تحت وطأة الضغوط، والأزمات، لكن من قال إن الانتماء الدينى، والمذهبى يمكنه أن يــنفى أو يوهــن الانتماءات القومية والإثنية والتواريخ الخاصة للعرب المسيحيين فى إطار ثقافات بلدانهم وتنوعاتها؟

هل الانتماء الدينى يصيغ لهم دوراً مميزاً عن أشقائهم المسلمين العرب؟

قد يكون هناك اهتمامات جديدة فى إطار مجتمع مدنى عولمى - يتشكل بوتائر سريعة - تدافع عن الحريات الدينية فى معانيها ودلالاتها المعاصرة فى إطار حركة حقوق الإنسان بأجيالها العديدة، لكن هل ذلك يعنى أن ثمة تأثيراً للعرب المسيحيين - بوصفهم ذاك - فى الغرب؟ قد يكون ذلك فى إطار أشكال دعم من كنائسٍ ومؤسسات طوعية غربية، لكن هل يعنى هذا دلالة مغايرة تضفى أدواراً متمائزة لهم فى العلاقة مع الغرب؟

قد توظف بعض الدول كالولايات المتحدة قانون الحماية الدينية فى فرض عقوبات على دول وأشخاص، لكن هل يعنى هذا "التدخل فى الشئون الداخلية" أن المسيحيين العرب ذوو تأثير على قرارات السياسة الخارجية، ومصالح الولايات المتحدة الأمريكية؟

٧- ألا يبدو أن هناك بنية أخرى كامنة فيما وراء هذا النمط من الأسئلة تتسم بالذرائعية واستخدام ورقة الدين - والمسيحية هنا - كقناع دفاعى عن اختلالات يراها الناس ويعيشونها فى ثنايا حياتهم اليومية، وتحتاج إلى حلول فى إطار الدولة الحديثة التى لا تزال مشروعاً لم ينجز بعد فى كثير من البلدان العربية، كى تكون أوضاعهم كمواطنين فى دولة القانون الحديث، هى ذاتها محور الدفاع عن صورنا - على اختلافها وتعقيدها وتداخلها - التى ننتجها داخليا، ونحاول توزيعها وبثها على شبكات متعددة من الاستهلاك العولمي، ولا سيما فى شمال العالم؟ إن الأسئلة التى تطرحونها[1] هى موضوع لإنتاج الأسئلة ومشروع للمساءلة فى آن، حيث تلوح بنية كامنة وراءها تتمثل فى أن حملة التشويه جديدة، وإنها تقتصر على العرب المسلمين دون غيرهم، وأنها ترى أن الرد عليها كامن فى دور قصر على العرب المسيحيين دون سواهم من مسيحيى البلدان المسماة بالإسلامية فى آسيا وأفريقيا على سبيل المثال؟

---

(١) كتب هذا النص رداً على أسئلة وجهت للكاتب من مدير المعهد الملكى للدراسات الدينية بالأردن، الأستاذ د. كمال الصليبى ، المؤرخ العربى المرموق، ونشرت فى المجلة التى يصدرها المعهد، وأعادت بعض الجرائد، والمجلات نشرها بعد ذلك.

ثمة شك فى الأسئلة حول اهتمام العرب المسيحيين أساساً بصور العرب المسلمين فى العالم ومدى الحسن أو القبح الذى تنطوى عليه؟ بل والاهتمام بقضايا الإسلام والمسلمين؟ إلا من زاوية انعكاساتها على حياتهم؟ بل هل من الدقيق التعميم حول مواقف المسيحيين العرب؟ هل لهم جميعا مواقف واحدة موحدة، أو تصور حولها. لماذا لا نستدعى بعضهم لإبداء وجهات نظرهم؟ هل يمكن اعتبار هؤلاء ممثلين لهم؟ هل رجال الدين يمكن اعتبارهم كذلك؟ أم أن المسألة أكثر تعقيداً وتحتاج إلى بحوث مدققة؟

المسكوت عنه فيما وراء الأسئلة هو الأوضاع التاريخية والمعاصرة والراهنة لوضعيات التعايش بين العرب المسيحيين والعرب المسلمين والاختلالات التى تنطوى عليها، بل والانفجارات التى تحدث بين الحين والآخر داخل هذه العلاقات، ولها أسبابها، وتؤدى إلى تعقيد الأوضاع، وتؤدى إلى التباسات إدراكية، وتنتج صوراً، وتعيد أخرى من المخيال التاريخى الرمزى تنطوى على جروح دامية، وتشويهات متبادلة بعضها تخلق، ولا تزال من الفلكوريات، وعدم المعرفة وغياب التفاهم المتبادل، والصور المغلوطة والشائعة عن المسيحية الشرقية، والغربية والعرب المسيحيين وأدوارهم البارزة فى التاريخ الثقافى والاجتماعى والسياسى للمنطقة، هذا الاتجاه لإشاعة وتوزيع الابتسارات وبناء وتكوين الصور الشائعة والمغلوطة حول الآخرين - وعقائدهم وأديانهم ومذاهبهم وتاريخهم الذاتى - يبدو الآن جزءاً من الموروث الملغم بالأخطار، والفجوات داخل كل مجتمع ودولة عربية.

ثمة نزعة تلوح بوضوح من الأسئلة، تتعامل مع العرب المسيحيين ككتلة دينية ومذهبية مصمتة ومندمجة ومتجانسة حيث يكمن تصور مغلوط وشائع أن مواقف العرب المسيحيين داخل كل مجتمع ودولة، يحكم مواقفهم إزاء إخوانهم المسلمين، تصور واحد موحد لاتباينات حوله. هذا الوهم وراءه أسباب عديدة يمكن رصد بعضها فيما يلى:

١- سطوة الرؤى الدينية، وخاصة لدى غالب الجماعات الإسلامية السياسية، وبعض ممارساتها الراديكالية إلى تقسيم العالم، والمجتمع إلى مسلمين، وغيرهم.

٢- إعادة إنتاج مفهوم أهل الذمة لدى بعض الجماعات الإسلامية السياسية، ورجال الدين من الوعاظ والدعاة والكتاب، وهو نموذج تاريخى، تجاوزته شروطه وواقعه، وعالمه وسياقاته، على الرغم من إنتاج بعض الفقهاء والدعاة اجتهادات مغايرة توصل لمفهوم المواطنة الكاملة إلا أن بعض الدعاة ورجال الدين الرسميين، وقادة الجماعات الإسلامية السياسية لا يزالون يستخدمونه لأهداف سياسية واضحة.

٣- الآثار السلبية للعنف السياسى ذى الوجوه الدينية والطائفية من بعض الجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية إزاء بعض المسيحيين، أدى إلى شيوع إدراكات تمييزية، مما أدى إلى بروز ظواهر من قبيل اندماج المسيحى بالمؤسسة الدينية كهوية، وحماية وتاريخ، وتعبير سياسى لا المجتمع ومؤسساته الوسيطة والسياسية ... إلخ، ثم بروز ظواهر العزوف عن المشاركة السياسية، والانسحاب السياسى فى بعض البلدان العربية مما أدى إلى شيوع تصور إننا إزاء كتلة سكانية - دينية موحدة، وهذا أمر غير دقيق لإننا إزاء تضاريس اجتماعية وسياسية - لم تدرس جيداً عبر أساليب البحث الاجتماعى والسياسى الميدانى وباستثناءات محدودة، ولكنها غير كافية، ونحتاج إلى بلورتها، ولا يمكن اتخاذ لحظة ضغط تاريخى محددة، لاعتبارهم على غير الواقع بمثابة كتلة واحدة.

٤- هناك من لديهم مصالحهم فى الصفوات السياسية الحاكمة، والمعارضة، والمستقلة فى تسييد تصور مفاده ضرورة التعامل مع المسيحيين ككتلة مندمجة ومتمايزة فى المجتمعات العربية ومع رجال الدين والأكليروس وذلك بهدف التلاعب السياسى بمفهوم الكتلة الموحدة فى التوازنات السياسية الداخلية.

٥- هناك نخبة دينية مسيحية - من رجال المؤسسة الدينية - يميلون إلى توظيف هذا التصنيف المجتمعى - الدينى، مسلمين ومسيحيين، لأنه يمثل مادة لإعادة بناء هيكل القوة الداخلى، وخارج المؤسسة، كى يمتد سلطانهم الروحى - السياسى إلى ما وراء الدور الروحى والمذهبى والطقوسى والرعائى إلى أدوار سياسية، من هنا يمثل هذا الاتجاه - ضمن اتجاهات أخرى - موقفاً مضاداً فى العمق للاتجاهات الداعية للديمقراطية، والمشاركة السياسية، ودولة القانون

والتعددية، قصارى ما يدعو إليه هو الدعوة العامة للتعددية وحقوق الإنسان إزاء دعاوى الدولة الدينية، لكنه يرمى إلى توظيف هذه الدعاوى كغطاء دفاعى إزاء الأصولية الإسلامية السياسية الراديكالية.

٦- هناك عناصر نشطة فى مجال التمثيلات الدينية - الدينية والمذهبية وهم مجموعة من المحترفين، يعيدون إنتاج التمييزات الدينية والمجالات العامة العولمية والإقليمية على أساس صفاتهم الدينية التمثيلية. هذا النمط من الدعاة ووجهاء الحياة العامة المسيحيون تساعدهم فى ذلك حكومات ومؤسسات دينية، أو طوعية دونما تمثيل حقيقى، أو اختيار جاد فى بعض الأحيان - إن لم نقل غالبها - إن هؤلاء الوجهاء "يتسمون بالذيلية للسلطتين السياسية أو الدينية الرسمية، دون أن تتوافر فيهم الموهبة والكفاءة السياسية. أنها ظاهرة ضد ديمقراطية ، ويمكن وصفها أحيانا بالطفيلية السياسية. فى بعض البلدان كمصر يمكن اعتبارها جزء من ظلال ظاهرة الموظفين السياسيين فى الحكومة والأحزاب السياسية، حيث تغيب السياسة وأدواتها ومهاراتها وخيالها عن أداء غالب هؤلاء الموظفين السياسيين وزراء أو حزبيين.

ثانياً: ملاحظات أساسية:

ثمة ملاحظات مفتاحية، نتصور أنه من الأهمية بمكان أن نطرحها قبل الدخول إلى موضوعنا ونشير إليها فى ما يلى:

(١) صناعة سياسة إعلامية فعالة لتغيير الصور النمطية الشائعة عملية معقدة، ومركبة وتعتمد على دراسات ميدانية عديدة لمنتجى الصور فى أجهزة الإعلام، وعلى الصور ذاتها ومكوناتها، وعلى مستهلكيها، وفق الضوابط المنهجية التى يعرفها أهل التخصص، ثم على المادة التى تستقى منها أنماط الصور. أن الجدية السياسية، تتطلب الإنصات إلى أهل التخصص المبرزين، وثم مناهج وأساليب صناعة السياسة واستراتيجيتها فى ضوء نتائج المعرفة العلمية.

(٢) إن تغيير الصورة يحتاج إلى مراحل زمنية، ثم إلى نفقات باهظة.

(٣) إن الصور تتغير فى ضوء عوامل واعتبارات عديدة، من أبرزها الواقع الموضوعى الذى تنتج منه الصور، وهو أنماط الحياة والقيم والأخلاقيات والجماليات والإبداعات، وكل هذه الأبعاد تدور حول

الموقف من الفرد، والفردانية، والحرية والديمقراطية والتعددية، والتقاليد والقـيم السياسية السائدة، فضلاً عن الحرية الدينية، والموقف من المرأة ووضـعها وأدوارهـا السياسـية والاجتماعـية، وما هى نماذج الحياة، ومؤسسـات المجتمع... إلخ؟، والموقف إزاء الآخرين بوصفهم بشراً لهم حقوق بصفتهم تلك، ولا تمييز بينهم.

(٤) إننا لا نملك حتى هذه اللحظة دراسات موضوعية عن صور العـرب المسلمين، ولماذا هم فقط؟ هناك المسلمون الآخرون أيضاً؟ هل كانـت الصور الجديدة عن المسلمين الإرهابيين، والإسلام الذى اختطفه كـثر، وأمموه – والعياذ بالله – وفرضوا تفسيراتهم وتأويلاتهم المتشددة والمحافظـة علـى قواعـده القرآنية المقدسة والمنزهة والمتعالية، وسنة رسـوله الكـريم صلوات ربى وسلامه عليه وعلى آله وصحبه إلى يوم الدين.

(٥) نـتحدث عـن أفكار وصور غامضة وشائعة ومعممة عن الإسـلام والمسـلمين والعرب بينهم، ولاسيما عرب الصحراء، والنفط، حيـث تكونـت صور اختزالية من خلال أنماط سلوكياتهم وقيمتهم طيلة عقـود، ثـم عممـت علـى عرب الماء وعسر حياتهم، وعليهم جميعاً باعتبارهم عالة حضارية على التقنية الغربية، بل وعلى مؤسسات التمويل بوصفهم مدمنى إعانات وقروض!

ثالثا: العرب المسيحيون والمسلمون: معاً من الداخل للدفاع عن إنسانية عربية جديدة:

قد نحتاج إلى دراسة حول صور العرب المسيحيين، فى الإعلام فـى الكتـب الدينية، والدراسات الشرق أوسطية – على تعقد كل دراسة وموضوعها وإشكالاتها – حتى نستطيع أن نتعرف على حدود هذا الدور إن وجد؟ ونقارن بين هذه الدراسات مع صور العرب المسلمين، لنعرف هل ثمة تمايزات وما هى حدودها... إلخ؟.

إن أحـداث ١١ سـبتمبر ٢٠٠١، وبعـض الاعتداءات التى تم رصدها ضد العرب، لم تكن تنطوى على تمييز بين عربى مسلم وعربى مسـيحى فـى الولايـات المـتحدة وكندا وهولندا، ولكن هذه الملاحظة محـدودة، ولكـنها توحـى لنا بضرورة التقصى، والبحث دون إطلاق التعمـيمات إذا انطلقـنا مـن فرضية – قد يدحضها البحث بعدئذ – أن

التميـــيزات بيـــن العـــربى والآخـــر بحسب ديانته شاحبة ومحدودة لدى اتجاهات غالبة فى الرأى العام الغربى، هنا هل يمكن مناقشة دور خاص للعرب للمسيحيين؟ أم أدوار مشتركة مع أشقائهم و"مواطنيهم" المسلمين؟

إذا افترضت أن ثمة دوراً للعرب المسيحيين، فهذا الدور يرتبط بأوضـــاعهم الداخلية، وهل يعانون من ضغوط مجتمعية وثقافية وسياسية أو دينـــية أم لا؟ وما الحدود الواقعية للخطابات التى تثار حول التمييزات وأنماطها ومجالاتها؟ هل نطلب منهم أدواراً فى إنتاج صور إيجابية عن أشقائهم المسلمين، وهم يعيشون فى وضعية معاناة وضغوط؟

لا أعـــتقد فى فعالية أى حملة إعلامية مهما حشد لها من الخبرة والمعـــرفة والمـــال بحيـــث يمكن أن تحقق نجاحاً دونما تغيير فى مادة الصـــور، أى حياة أهلها ونمط معاشهم وحرياتهم ومشاكلهم وتاريخهم.. إلخ.

من هنا نبدأ! كما قال خالد محمد خالد فى كتابه ذائع الصيت، أى مـــن داخلنا، لن تتغير صورنا، إذا لم نحدث تغييراً وتحولاً فى سياسات تعليمـــنا، ومؤسساتنا الدينية، ومناهج التفسير والتأويل الدينى، وإعلامنا ونظمـــنا السياســـية، والســـعى إلى استزراع حقيقى وخلاق للديمقراطية والـــتعددية وحقوق الإنسان على اختلافها لنكون جزءاً من الدنيا الجديدة. إن الحديـــث عـــن الخصوصـــية وتوظـــيفاتها الأيديولوجية فى الخطاب السياســـى السائد وبعض المؤتمرات والمنتديات الدولية والإقليمية، يرمى البعض من وراءها لحجبنا عن التمتع بالديمقراطية والمشاركة السياسية، وحقوق الإنسان، دفاعاً عن سلطات تسلطية جائزة، لا تجد غضاضة فى دعـــم ســـلطة خطابـــات دينية وضعية محافظة لدعم التسلطية السياسية، وهجـــاء نقادهـــا بل والغلو إلى درجة وصم بعضهم بالخروج عن الملة، والعياذ بالله من سياسة كهذه للتفكير باسم تفسير وتأويل نصوص كريمة ورحيمة وعادلة منزلة من لدن عزيز حكيم رحمة بعباده سبحانه لا إله إلا هو.

مدخلـــنا الأساسى يتمثل فى المطالبة بإحداث إصلاحت سياسية هيكلية وفى السياسات والمؤسسات الدينية والتعليمية، ولاسيما فى مجال إنتاج الخطاب الدينى الفقهى والوعظى والتعليمى، وثمة حاجة ملحة ولا تحـــتمل تأجـــيلاً تـــتعلق بصور الآخر أياً كان والمرأة وضرورة إدماج

التفسيرات الاجتهادية حول المواطنة الكاملة غير المنقوصة للعرب المسيحيين، والمرأة، وذلك كجزء لا يتجزأ من الخط الرئيسى لعمليات إنتاج الخطاب الدينى حولهما، وتغليب اجتهادات فقهاء وأساتذة شريعة مبرزين قدموا رؤى فقهية عصرية ومتقدمة ومعاصرة فى هذه القضايا والإشكاليات، على غيرها من الآراء التقليدية والقديمة التى يعاد إنتاجها دونما فحص ومراجعة من كثير من رجال الدين، وإغفالهم للاجتهادات الجديدة.

هل يمكن اقتراح مجلس قومى للشؤون والعلاقات الدينية فى الدول العربية التى تتعدد فيها الأديان بصرف النظر عن أعداد العرب المسيحيين فيها ونسبتهم إلى المسلمين مادمنا أننا نتعامل فى إطار دولة القانون ومبادئ المواطنة والمساواة.. إلخ.

يتشكل المجلس من عناصر معتدلة وعقلانية ومشهود لها بالكفاية والنزاهة والاجتهاد من رجال الدين، وعلمانيين من توجهات مختلفة، ويمكن أن تكون مجالس غير حكومية، ولا بأس أن تكون ذات صفة حكومية، ورسمية، ويختار أعضاؤه بصفاتهم الشخصية، يناط بالمجلس الحوار حول القضايا الدينية المشتركة، والعلاقات بين المواطنين داخل الدولة، ومناقشة المشاكل وإجراء البحوث والتقارير المتعلقة بوضع الأديان وعلاقاتها ومشاكلها إن وجدت.. إلخ.

يتم إنشاء مراكز فرعية مناطقية للإنذار المبكر بالأزمات الدينية يتولى إجراء الأبحاث حول تطور الأزمات الدينية - والطائفية والعرقية والقومية ولم لا ؟ - وأطرافها، وأسبابها، وتحولاتها، واحتمالات[2] انفجارها، والأساليب الوقائية منها، أو احتوائها... إلخ، ويخضع هذا المركز للمعايير العلمية فى هياكله وآلياته، وأدواته.

---

(٢) نبيل عبد الفتاح: العولمة والمابعديات والأديان، الفصل الثانى من الباب الأول من الكتاب ، وانظر الورقة المقدمة منا لمؤتمر الأمن التعاونى الأوروبى، حول الدين وتجنب النزاعات الدولية، وذلك كأحد المداخلات ضمن مجموعة خبراء، فى أوسلو، يونيو ١٩٩٧ ، وانظر أيضاً أعمال الخبراء والتوصيات التى انتهى إليها المؤتمر.

رابعاً: محاولة أولية لتحسين الصور(٣):

قصارى ما يمكن إنجازه هو المحاولة فى إطار الظروف الراهنة عربياً وعولمياً، إزاء الهجمة الشرسة من بعض الأجهزة الإعلامية الأمريكية والإسرائيلية إزاء الإسلام والعرب عموماً، فى هذا الإطار يمكن إجراء ما يلى:

(١) دراسة حالة جماعة سانت ايجيديو الإيطالية SAINT EIGIDIO، وهى جمعية أهلية طوعية تلعب أدواراً إنسانية رعائية لخدمة المهاجرين فى روما وإيطاليا ثم فى إطار الحروب كما حدث فى منطقة البلقان على سبيل المثال، وفى مناطق أخرى فى العالم من ناحية ساهمت الجماعة فى إجراء مفاوضات ووساطات أدت إلى حلول لمشاكل كبرى فى موزمبيق، وجواتيمالا، وحاولت فى الجزائر والكونغو والبلقان، ولكنها لم تحقق ذات النتائج، فى الحالتين الأولى والثانية يمكن محاولة تأسيس منتدى للحوار الدينى - الدينى إنسانى التوجه لإجراء حوارات فى العمق بين ممثلين عن الإسلام والمسيحية، بعد التعرف على خريطة الحوارات الدينية التى تتم عولمياً، ومعرفة مناطق القوة والضعف فيها، والإنجازات، وذلك بهدف تفعيل حوارات مستنيرة ترمى إلى تبادل للأفكار والمفاهيم والآراء فى الهموم الإنسانية المشتركة فى إطار من العولمة والمساواة والتسامح بين أطراف الحوارات، وترمى إلى مراكمة تقاليد وقيم حوارية بناءة بين المتدينين داخل إطار هذا المنتدى، ولماذا لا يلعب المعهد الملكى للدراسات الدينية دوراً - فى الدعوة على سبيل المثال- عربياً مع الجهات المهتمة أو النظيرة إن وجدت ثم عالمياً بعدئذ.

(٢) يتولى أحد المعاهد أو المراكز الدينية الأهلية الدعوة إلى صياغة مجموعة من البيانات - ذات النزعة الاجتهادية - حول المرأة والديمقراطية والمواطنة والعرب المسيحيين والغرب والشمال عموماً، والثقافات الأخرى. رؤى جديدة تؤسس على دراسات معمقة، وتحليلات علمية وفقهية، تؤصل للبيانات.

---

(٣) انظر مقترحات عملية عديدة أوردناها فى مؤلفنا ، اليوتوبيا والجحيم: قضايا الحداثة والعولمة فى مصر، ص ٢٠٧ إلى ٢٢٢، المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، القاهرة ٢٠٠١.

(٣) إعداد سلسلة من الحوارات ربع السنوية مع أطراف محاورة عربية وأجنبية، حول قضايا محددة سواء دينية أو مجتمعية أو عولمية.

(٤) إجــراء سلسلة من الحوارات مع صناع الرأى العام المتلفز والصــحفى والإذاعى، والإنترنتى، من خلال عقد ندوات متخصصة، أو عــبر الإنترنت من مثقفين وعلماء دين عرب مسلمين ومسيحيين، حول الصور المتبادلة والشائعة والنمطية عن الغرب – وكأنه واحد لا متعدد! – فـــى خطابــنا ومناهجنا وتصوراتنا... إلخ، وحول المسيحية وأيضاً، صورنا الشائعة التى يعاد إنتاجها وتشويهها... إلخ.

(٥) إعــداد مجلـــة فى الأديان المقارنة من زاوية علم الاجتماع الديــنى والسياســى حــول الظواهر السياسية، والثقافية الدينية فى إطار تفاعلاتهــا وتناقضاتها وصراعاتها فى إطار النظم السياسية والاجتماعية العربية الراهنة، يمكن أن تفتح المجال أمام تطوير حقل الدراسات الدينية من الإطار السجالى والهجائى بكل تجلياتهما السلبية من حيث إعادة إنتاج الصور المغلوطة، أو تلك التى ينتجها رجال الدين عن الديانة الأخرى... إلخ.

(٦) إعــداد دراســة عن وضع حركة الإنتاج الفقهى والتفسيرى والــتأويلى الإســلامى خـــلال نصف القرن الماضى، وترجمة اتجاهاته ومشــاكله وإشــكالياته الأساســية إلـــى اللغات الإنجليزية، والإسبانية ، والإيطالــية، والفرنســية والروسية والصينية.. إلخ، ثم إعداد مؤلف عن أبــرز الاجــتهادات الفقهــية فى القضايا الأساسية، وترجمته إلى اللغات الأجنبية، ويتم بثه وتوزيعه على موقع ينشأ على الإنترنت بمعرفة المعهد الملكى للدراسات الدينية، أو جهة أخرى مهتمة، تحت مسمى "اجتهادات إسلامية" مثلاً.

وجــيز مـــا تقدم يتمثل فى ضرورة تفعيل الإصلاحات الداخلية لأوضـــاع العرب المسلمين والمسيحيين معاً، ولاسيما أوضاع المواطنة، والتمثــيل السياســى والمشــاركة الفاعلــة فـــى المؤسسات السياسية – والدبلوماســية، فى تشكيل الوفود يضفى دلالة على احترام الدول العربية لمواطنــيها العرب، المسيحيين والمسلمين بصفتهم مواطنين أولاً وأخيراً بعــد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ الدامية، والحملة القمعية الإسرائيلية ضد الشــعب الفلســطينى، وخروجها السافر على الشرعية الدولية، واقتراف

مجزرة جنين التى مست الشرف الإنسانى فى أعماقه، لابد أن نعيد النظر فــى عجــزنا بــدءاً من الداخل أساساً، حيث الوهن الهيكلى سمة غالبية مؤسســات، وصفوات، وسياسات وفئات اجتماعية. إن بناء صور جديدة عنا، يتطلب إصلاح صورنا تجاه ذاتنا أولاً!

الفصل السابع

ضمان حقوق الأقليات الدينية
بين الثقافة الدينية السائدة
ومتطلبات الدولة الحديثة

ثمة موضوعات نمطية يعاد غالباً إنتاجها، وتداولها بين الحين والآخر، بل ولا تكاد تجد جديداً فى الخطابات المطروحة حولها، قصارى ما يتم هو صياغات مجازية أو لغوية للتعبير والدلالة حول موضوعها. من أبرز الأمثلة على تلك الازدوجيات المألوفة والنمطية إشكاليات الأصالة والمعاصرة، التقليد والتحديث، والتقدم والتخلف . . إلخ. إن نظرة على الإزدواجيات والثنائيات السابقة وغيرها، تكشف عن اختلاف السياقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التى طرحت فيها. إن الإزدواجيات بوصفها اصطلاحات، وعلامات وإشكاليات لها أصولها المرجعية والدلالية كجزء من شبكة للأنساب الاصطلاحية، ودلالاتها المختلفة، إلا أنها اكتسبت بعضاً من الاستنساخ فى معانيها، ومقاصدها لدى بعض مفكرى وكتاب الجماعات الثقافية المصرية فى مساجلاتهم حول أسئلة التقدم والتخلف، والأصالة والمعاصرة . . إلخ، ولكل إجاباته على كيفية معالجة إشكاليات وأزمات المجتمعات والدول العربية قبل وبعد الاستقلال عن الاستعمار الغربى.

إن الملاحظات السالفة تكاد تنطبق على موضوع "ضمان حقوق الأقليات الدينية بين الثقافة الدينية السائدة ومتطلبات الدولة الحديثة"، هو تعبير عن إشكالية يعاد إنتاجها فى أكثر من حالة عربية وإسلامية، نظراً لاحتقانات دينية وسياسية ودستورية وقانونية. إن العنوان[1] يتسم بالعمومية والغموض لأسباب عديدة، نورد بعضها فيما يلى:

١- عن أية أقليات وأية مجتمعات نتحدث؟ لأن البعض الذى ينتمى إلى أديان تخالف دين الغالبية داخل المجتمعات العربية، يعتبر أن الاصطلاح لا يعبر عنهم، ويعتبرون أنفسهم خارج هذا التوصيف، وأنهم

---

(١) أسئلة طرحت على الباحث كموضوع للمداخلة حولها فى ندوة عقدت بالقاهرة حول الموضوع.

جــزء لا يتجزأ مما يسمى النسيج الوطنى فى بلادهم[٢]، وهو ما تعتبره عناصــر بارزة فى الصفوة المصرية القبطية، أمراً أساسياً لا محيد عنه، ويسـتثنى من ذلك بعض الآراء الأخرى وسط بعض المصريين الأقباط ومـثقفى أقـباط المهجر. إن كلا الاتجاهين يشكلان تعبيراً عن رؤيتين ومفهومين لحل بعض المشكلات التى تعترى الاندماج القومى، ومبادئه، وآلياته، مع تطور الدولة والنظام السياسى المصرى طيلة نصف القرن المنصــرم. إن إدراك المجموعــات الدينية – أياً كانت انتماءاتها الدينية والمذهبـية ومواقفهــا الاجتماعــية ومصــالحها – لذاتها وهوياتها إزاء المجموعات الدينية الأكبر داخل الهياكل الاجتماعية والثقافية، تختلف من حالة مجتمع لآخر. إن أحوال العالم العربى – على سبيل المثال – تشير إلــى تمايــزات بيــن ارتــباط الهوية المذهبية – الدينية، بتاريخ خاص للجماعــة، أو الطائفــة إزاء الآخرين كحالة الموارنة فى لبنان، ودورهم الـثقافى والسياســى فــى الصــيغة اللبنانية بعد الاستقلال عن الاحتلال الفرنســى. إذ لاشــك أن دورهم السياسى المميز، أدى إلى ارتباط وحدة لبــنان بصــيغة أســقطتها الحرب الأهلية اللبنانية، وأحلت صيغة أخرى مكانهــا فــى اتفــاق الطائف الأمر الذى شكل هواجس، ومخاوف لدى الطوائف المسيحية المختلفة.

أوضــاع المســيحيين فــى سورية، والأردن تختلف عن الحالة الســودانية علــى، ســبيل المثال،بــتعددياتها اللغوية والعرقية والدينية، فالمســيحية فــى الســودان الجنوبى هى جزء من خريطة دينية وعرقية ولغويــة معقــدة التكويــن، وتعانى من ضروب من التهميش والإقصاء واللامــبالاة لهــا تاريخهــا فــى تطور السودان الحديث والمعاصر. إن المطالــب السياســية والثقافية والاجتماعية للمجموعات الدينية الأصغر تــتفاوت بحســب تــاريخ، وأوضاع كل حالة على حدة ومن ثم يصعب التعميم.

---

(٢) تعبــير النســيج الوطنى، هو جزء من لغة المجاملات السياسية فى مصر، ويقال فى إطــار تسلطى، ولا ديمقراطى. إن التعبير ينتمى إلى لغة شمولية تسعى إلى نفى التعددية السياسية والدينية والثقافية، تحت رايات نزعة وطنية وقومية زاعقة ، وسجالية.

٢- إن وضع الدولة، وتاريخها، وطبيعتها، وشكل نظامها السياسي يشكل محوراً رئيسياً لأوضاع المجموعات الدينية الأصغر، وأحياناً الأكبر. إن تاريخ الدولة فى العالم العربى، والأنظمة السياسية السائدة منذ الاستقلال تعانى من عدد من الظواهر يأتى على قمتها: بناء الدولة - الأمة، لأن شروطها السياسية، والاجتماعية والثقافية لا تكاد تتوافر إلا فى حالتى مصر، والمغرب، والدول العربية الأخرى، تعانى من انقسامات وتفتت وعدم تجانس فى التركيبة المجتمعية والسكانية، حيث تسود وتسيطر الولاءات الفرعية - إذا كان التعبير لا يزال صالحاً وسائغاً - حول الأديان والمذاهب والأصول القبائلية والعشائرية والعائلية الممتدة، والطوائف. وراء كل الولاءات والانقسامات الأولية، تأسست هويات وأساطير وأبنية للقوة التقليدية، لم تستطع دولة ما بعد الاستقلال - أياً كانت هوياتها الأيديولوجية وأدواتها القمعية، وأساطيرها - أن تدير هذا التنوع من ناحية بكفاءة فى إطار دولة حديثة، أو تذيب هذا التعدد التقليدى بحيث تبنى أمة وقومية موحدة كما ذهبت الخطابات القومية لآباء ما بعد الاستقلال، وخلفائهم . . إلخ، فى ظل استراتيجيات بوتقة الصهر التى عانت من جحيمها السياسى، والاجتماعى مجموعات قومية وعرقية ودينية . . إلخ، على نحو ما كشفت عنه التجارب التاريخية فى العراق، والسودان، وسورية، والجزائر، والمغرب.

٣- الخطابات التى انطلقت من العقائد السياسية للحركة القومية العربية الجامعة pan Arabism البعثية والناصرية وغيرها بتعددياتها ومنطلقاتها، وتنوعها، وتمايزاتها، لم تعط عناية واهتماماً خاصاً لإشكاليات وأزمات التعدديات الدينية والمذهبية والقومية والعرقية، الأمر الذى أدى إلى إهمال تطلعات المجموعات الأصغر فى إطار الفكرة العربية الجامعة، تأسيساً على أنها تنطوى فى طموحها المثالى لأمة عربية واحدة، أن تحل فى داخلها غالبية تناقضات الأنماط الدينية والمذهبية والقومية والعرقية واللغوية الفرعية على تنوعها واختلافاتها. إن هذا الاتجاه الذى ساد الفكر القومى العربى باتجاهاته المختلفة، وصراعاته قدم مطعماً ببعض من المثالية والرومانتيكية السياسية النازعة للأحلام الجماعية للفئات الوسطى - الوسطى، والوسطى - الصغيرة

وهـــى الموجة الثالثة فى حركات التحرر العربى عن الاستعمار الغربى، التى قادت غالبية دول ما بعد الاستقلال.

٤- إن نموذج الدولة التسلطية والتعبوية الذى ساد بعد الاستقلال وأيديولوجـيـاتها القومـــية والاشتراكية العربية عموما، كانت استراتيجية الاندمـــاج القومـــى فـــيها تقـــوم على الادماج القسرى، وإن السياسات الاجتماعــية الحاملـــة لعدالة اجتماعية - اختلفت من دولة ونظام سياسى لأخرى - تعد كفيلة بمعالجة التناقضات الدينية والمذهبية وتمظهراتها - وتمفصلاتها - الرمزية والثقافية والسياسية والأهم الأخيرة، حيث يخضع الجمـــيع لأيديولوجـــيا الـــتحرر الوطنى، وبناء الاشتراكية فى العراق، والجزائر، وسورية، وبعض من مظاهر ذلك فى الحالة المصرية - على خصوصـــياتها - فـــى هياكل وأطر تعبوية، وأنظمة سياسية توتاليتارية واحدية التنظيم.

٥- إن نظم ما بعد الاستقلال فى الدول التسلطية التى تأسست فى مجـــتمعات عربـــية - إسلامية، تحتوى على مجموعات دينية مسيحية، وعرقـــية وقومـــية، حاولـــت أن تطـــرح نموذجاً شبه علمانى كسورية، والعراق ومصر إلا أن ذلك كان يتم فى إطار سياسات للدين، توظفه فى إطـــار بـــناء الشـــرعية السياسية تأسيساً على أن نموذج الدولة التسلطية الاشـــتراكية، لا يتـــنافى مع الإسلام وشريعته وقيمه. من هنا استخدمت السـلطات الحاكمـــة، المؤسســـات الدينـــية الرسمية فى دعم سياساتها، وخطابهـــا، وتـــبريره على أسس دينية إسلامية، بل ومسيحية أيضاً. من أبـــرز الأمثلة على هذا التوظيف واسع النطاق لكتاب مصطفى السباعى "اشـــتراكية الإســـلام" وكتابات علماء أزهريين كأحمد عبده الشرباصى وغـــيره كثيريـــن حـــول الإسلام والاشتراكية. إن النزعة شبه العلمانية وظلالهـــا لم تحل دون استمرار الصفوات السياسية الحاكمة طلب الدعم الأيديولوجـــى من مصادر دينية إسلامية ومسيحية بل ومن الاستعارات والمجازات والرموز من أشكال التدين الشعبى والفلكلورى. هذا النمط من الشـــعبويات والأيديولوجـــيات الـــتى سادت فى العالم العربى فى عقدى الســـتينيات والســـبعينيات ذات الظلال والأشباح العلمانية - عمدت إلى تطعيم مقولاتها الأساسية، بل وأساطيرها ووعودها بالسند الدينى، وتفسره

على هواها الأيديولوجى، وبالأحرى مصالحها وأهدافها فى بناء الشرعية، ودعم خطابها السياسى، وسياساتها فى التعبئة . . إلخ.

من ناحية أخرى، كانت قوى المعارضات السياسية الإسلامية لها توظيفاتها واستخداماتها لرؤئ وتأويلات تدعم مصالحها وأيديولوجيتها.

٦- إن قضايا وإشكاليات العلاقات بين الأغلبيات الدينية العربية الإسلامية، وبين أبناء الأديان الأخرى، شكلت أحد أبرز مشكلات دولة ما بعـد الاستقلال فى الدول العربية، وكانت استراتيجيات الاندماج القومى وآلـياته تـنزع نحو القسرية والارغام، باستثناء الصيغة اللبنانية، وربما الحالـة المغربـية، حيـث شهدت المغرب تعايشاً إلى حد ما بين الأقلية الـيهودية المغربية، والأغلبية المسلمة فى إطار ضمانات النظام الملكى، وكـانوا قريبيـن من المخزن وتقاليده التاريخية ودوره السياسى البارز والـناعم بالقـرب مـن سدة الحكم. تزايدت بل تفاقمت مشاكل الاندماج القومى تحت وطأة المشكلات الناجمة عن تعثر نماذج التنمية، والأساطير والوعـود التى حملتها، فضلاً عن تأثير سياسات القمع الداخلى فى بلاد عديدة، وعسكرة الحياة السياسية، والفكر الدينى ومحاصرة الدولة للمجال العـام. أدى ذلك إلى ازدياد توظيف الدولة فى العالم العربى والصفوات السياسـية الحاكمة لسياسات الدين فى إدارة شئون الحكم، وفى السياسات الداخلـية عـبر استخدام المؤسسات الدينية الرسمية واللارسمية فى دعم الصفوة الحاكمة.

٧- إن اللجـوء السياسـى للدين منذ هزيمة يونيو ١٩٦٧، كان إطـاراً حمائـياً ودفاعـياً إزاء الهزيمة، وأدى ذلك إلى مزيد من كثاف الاسـتخدام الذرائعـى والـبراجماتى للسيطرة والتعبئة لمواجهة احتلال أراض عربـية فـى مصر، والأردن، وسورية، والضفة الغربية وقطاع غزة.

إن الديـن وظّف فى النزاعات الداخلية بين الصفوات الحاكمة، وبيـن المعارضـات السياسـية الراديكالـية كالجماعـات الشـيوعية، والماركسـية، والناصرية فى دعم الجماعات الدينية، وعن طريق إحداث تـوازن سياسـى مـا، إن الاسـتراتيجية السابقة أدت إلى تصاعد نفوذ الجماعات الإسلامية السياسية كالإخوان، وبروز جماعات أكثر راديكالية فـى مصر كحزب التحرير الإسلامى - جماعة صالح سرية التى أطلق

عليها إعلامياً الفنية العسكرية - وجماعة "المسلمون" - المسماة بالتكفير والهجرة، ثم الجماعة الإسلامية، والجهاد . . إلخ.

٨- أدى الصدام العنيف بين الصفوات الحاكمة فى بعض البلدان وبين المعارضة الإسلامية، إلى تزايد معدلات التوتر الاجتماعى، والدينى علـــى نحـــو باتـــت بعض المجموعات الدينية الأصغر، تشعر بالخطر والتهديد ، خاصة بعد لجوء بعض الجماعات الراديكالية إلى العنف ضد المسيحيين، وإلى تفجر نزاعات طائفية واعتداءات على المسيحيين، الأمر الـــذى أعـــاد مجدداً الخطاب الفقهى التاريخى حول الأقليات من ناحية، وحـــول قضايا المواطنة والمساواة لدى القوى الحديثة وشبه العلمانية من ناحية أخرى.

٩- برزت وبقوة ظواهر المد الإسلامى السياسى، والاجتماعى، والثقافى فى عقود السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضى وإلى الآن، وصحبت معها المطالبات السياسية والضغوط من المعارضة الإســـلامية المطالبة بتغيير طبيعة النظم القانونية الحديثة، وشكل النظام السياســـى عـــبر أسلمتهم. إن المطالبات والخطابات الإسلامية السياسية الحاملـــة لهـــا أدت إلـــى ازدياد المخاوف المسيحية فى بلاد عربية مثل مصـــر، والســـودان، ولبـــنان - فى ظل حرب أهلية ضروس تمت بين طوائفـــه العديـــدة -، وبلـــدان أخرى كالأردن، وفى القدس. إن أوضاع المســـيحيين العرب، كانت ولا تزال موضوعاً لحوارات بين صفوة من المثقفين والمتخصصين فى لقاءات عديدة، بحثت فى طبيعة المخاوف من الـــنواحى الدينية والعقيدية والمذهبية والسياسية، والاجتماعية، والرمزية، وأسبابها وعواملها واتجاهاتها.

١١- إن الجـــروح البنائـــية التى تنطوى عليها التركيبة الدينية والمذهبـــية فـــى المجتمعات العربية، ووهن التجانس الداخلى، أدى إلى احـــتقانات طائفية، سرعان ما شكلت عاملاً - مع عوامل أخرى - لدفع بعض المسيحيين العرب نحو التفكير فى الهجرة إلى الخارج، كما يحدث فى لبنان وبين المقدسيين .. الخ.

١٢-مـــن أبـــرز عوامـــل إثارة هواجس المسيحيين العرب من الحـــركة الإسلامية السياسية الراديكالية، وأشباهها، هو سيطرة خطابات إســـلامية سياســـية تـــنطوى على الغلو السياسى، ونبذ هندسات الحداثة

السياسية والقانونية والأدبية لصالح خطاب الهوية الدينى، شبه المغلق، الذى يدافع عن أصالة متمركزة حول الماضى.

١٣- إن خطاب الهوية الإسلامى أعاد إنتاج الخطابات الدينية الأخرى حول الهويات الدينية والمذهبية، وهذا الخطاب تم ترويجه ولا يزال محملاً بأساطير ومتخيلات ومحمولات تنطوى على تمجيد الذات وتبجيلها. ثمة ما هو أخطر فى هذا النمط من خطابات الهوية وهو مواقف كل خطاب دينى، ومذهبى من الآخرين، أو الأغيار الدينيين، حيث التركيز على إعادة إنتاج منظورات وجملة مواقف كل دين ومذهب عن الآخر. بعض المواقف لا تقتصر فقط على النصوص المقدسة، وإنما تشمل بعض المقولات الفقهية واللاهوتية والفلكلوريات والشعبيات الشائعة كخبرات تاريخية، أو أمثولات شعبية، أو أحاسيس شبه جماعية، وهو ما يكون نمط التدين الشعبى السائد حول كل دين ومذهب إزاء الآخر.

لاشك أن بنية تصورات كل دين ومذهب عن الآخر، وجملة الخبرات الشعبية، ينطويان على تركيز على التمايزات، وعلى نزعات تفضيلية وتمجيدية الأمر الذى يوسع الفجوات بين الجمهور المسلم، والمسيحى.

١٤- إن انتقال الجماعات الإسلامية الراديكالية من المجال السياسى إلى المجال الاجتماعى والثقافى، بعد سيطرة الدولة على مصادر إنتاج العنف ذى الوجوه الدينية والطائفية، أثار العديد من المخاوف حول طبيعة أساليب الحياة السائدة، خاصة فى ظل احتكاكات ومؤثرات وعنف طائفى ساد على أسس طائفية، وأسباب اجتماعية – اقتصادية.

إن طغيان الرموز الدينية والطائفية على المجال الاجتماعى، والخلط بين المعايير الدينية والفقهية واللاهوتية، وبين المعايير النقدية، والقيم الجمالية فى الأدب بأجناسه المختلفة، وفنون السينما والمسرح .. الخ. أشاع حالة من الخوف على حريات التعبير والتفكير والإبداع والسلوك الاجتماعى والسياسى، الأمر الذى أدى إلى المساعدة فى تكريس إشاعة ثقافة الخوف، والإضمار.

١٥- إن تعثر استراتيجيات بناء الدولة – الأمة فى غالب الحالات العربية مع ظاهرة توظيف الدين سياسياً، أدى إلى عدم بناء أسس للاندماج القومى راسخة. إن بعض البلدان، هى دولة – أمة

كمصر، ومع ذلك أصاب الوهن والشروخ بنية الإجماع القومى، وأسس الاندماج الداخلى التى تأسست فى مطلع الدولة الحديثة، وحول دستور ١٩٢٣.

إن عدم تجدد الأسس الاندماجية فى إطار تعددى وديموقراطى يكرس مبدأ المواطنة - بدلالاته المعاصرة - أبرز وبوضوح مشاكل جرحت ما بات يسمى بالوحدة الوطنية فى المفهوم المصرى الشائع.

١٦- إن تحولات ما بعد الحرب الباردة، وانهيار العالم ثنائى القطبية، والعولمة والانتقال إلى الشرط ما بعد الحديث، أدى إلى أنماط جديدة من التشظى فى العلاقات الاجتماعية، و رؤى سياسية جديدة، وإلى تفككات داخل بنى المجتمعات، وهويات أكثر تنوعاً حتى داخل ما كان يسمى بالهويات الشمولية ولاسيما فى ظل أفول السرديات الكبرى. إن العولمة وثوراتها الاتصالية، وشبكاتها العديدة أعطت فرصاً جديدة للهويات الدينية والمذهبية والعرقية والقومية واللغوية كى تعبر عن ذواتها، وتجد آليات دفاعية من دول كبرى، ومن المجتمع المدنى العولمى تحت التشكيل.

١٧- إن كثافة اللجوء للدين، وأدواره فى العلاقات العولمية، أصبحت جزءاً من اهتمامات السياسة الخارجية للولايات المتحدة والدول الكبرى فى الشمال، التى باتت تعتبر احترام الحريات الدينية أحد معايير تقييم سلوك الدول الأخرى، ومدى احترامها لحقوق الإنسان، بل وعقاب بعض الدول إذا ما انتهكت هذه الحرية سواء سياسياً ودبلوماسياً واقتصادياً. إن خطورة هذا المبدأ الجديد أنه ينتهك مبدأ السيادة، ويعنى تدخلاً فى الشئون الداخلية للدول الأخرى. إن السياسة الخارجية الأمريكية تعتمد على تقارير لجنة الشئون الدينية الدولية، وعلى تقارير منظمات غير حكومية كبيت الحرية الأمريكى على سبيل المثال. أدى هذا التحول إلى انعكاسات عديدة على العلاقات بين المسلمين والمسيحيين فى أكثر من بلد عربى. إحساس البعض بأنهم محاصرون داخلياً ومستبعدون من المشاركة السياسية، وشعور البعض الآخر بأنهم محاصرون خارجياً من الولايات المتحدة، وبعض المنظمات الدفاعية وشعور البعض الثالث بأنهم محاصرون على المستويين معاً. إن الضغوط السابقة، ساهمت فى احتقان

العلاقـــات بيـــن الحين والآخر فى أكثر من بلد عربى بين ابناء الوطن الواحد، والشعب الواحد.

فـــى إطـــار السياقات الداخلية والإقليمية والعولمية المتحولة أدى ذلك إلى ما يلى :

١- تزايد المخاوف من أنماط الثقافة الدينية - الفقهية والوعظية - الشـــائعة، ولا سيما المتزمتة على حقوق المسيحيين العرب على وجه الخصوص.

٢- ارتفاع خطاب تقليدى حول نموذج أهل الذمة التاريخى، بكل محمولاتـــه وإيحاءاته وإدراكاته لدى المسيحيين العرب بما يعنى انتقاص مـــن مـــبدأ المواطنة، والمبادئ الدستورية الحديثة حول المساواة، ودولة القـــانون .. إلخ. الأمر الذى يعنى الإقصاء، والتهميش للمسيحى العربى فى وطنه.

٣- عزوف بعض المسيحيين العرب عن المشاركة السياسية من خـــلال الآلـــيات الانتخابية السائدة وقوانينها المعروفة، وانتهاكاتها على اختلافها، بكل انعكاسات ذلك على الاندماج القومى.

يمكـــن لـــنا أن نوجز هواجس ومخاوف المسيحيين العرب بأنهم يعانون من غلبة فائض المخاوف وفائض الاستبعاد إذا ساغ التعبيران.

الأول: نقصد به تراكم مجموعة من المشاعر السلبية والمخاوف شبه الجماعية لدى المسيحيين إزاء الأغلبية الدينية، وتدور المشاعر حول أشكال حقيقية أو متخيلة أو هاجسية من التحيز الدينى أو الانتهاك المنظم أو العرضـــى لحقوقهم فى الحريات العقيدية وممارسة الشعائر والطقوس الدينية أو حقوق أخرى مثل: التعليم، أو المشاركة السياسية والاجتماعية فى البلاد.

الـــثانى: ونقصـــد بـــه تـــراكم تاريخ من السياسات الاستبعادية للمســـيحيين من العمل السياسى، والاقتصار على بعض ممثليهم تختارهم الدولة ويكون تمثيلهم شكليا لا تأثير له فى عملية صنع القرار السياسى. هـــذا المـــوروث الاســـتبعادى شـــكل ذهنية غالب الصفوة والجماهير، والبيروقراطـــية وذاكـــرة المؤسسات، الأمر الذى يجعل ذلك عائقاً أمام عملـــيات التكيف مع ضرورات بناء المواطنة والمشاركة السياسية على أسس وأفكار جديدة، ومثال ذلك الأبرز، السودان.

الثالث: إن الخطاب الدينى التقليدى والممارسات الدينية والسلوكيات الاجتماعية الحاملة لآثار التزمت والتعصب تؤدى إلى إثارة مخاوف أساسية من التأثير السلبى للتطرف والتعصب على حقوق المسيحيين العرب.

الرابع: إن الثقافة الدينية المتشددة والمتزمتة لا تؤصل أو تدعم ضمانات لحقوق غير المسلمين إلا فى إطار تقليدى، لا على أسس المساواة والمواطنة ودولة القانون الحديث.

الخامس: إن بعض الاجتهادات حول نسخ عقد الذمة فى إطار الدولة الحديثة، وحول حرية العقيدة لا تزال تدور فى إطار صفوة مثقفة محدودة العدد فى غالب البلدان العربية، ولم تجد رواجاً وشيوعاً.

السادس: إن ضمانات الاندماج القومى المتجدد لا تؤسس إلا على قواعد المواطنة الكاملة فى إطار دولة القانون، وثمة اجتهادات جديدة قام بها بعض الفقهاء، ما يضفى شرعية على مبدأ المواطنة والمساواة، ويمكن فى ظل حوارات جادة تطوير هذا الاتجاه.

الباب الرابع

نحو إحياء وإصلاح علوم الدين

"الحق مطلوب لذاته، وكل مطلوب لذاته فليس يعنى طالبه غير وجوده، ووجود الحق صعب، والطريق إليه وعر، والحقائق منغمسة فى الشبهات وحسن الظن بالعلماء فى طباع جميع الناس"(*)

"الحسن بن الحسن بن الهيثم"

(*) الحسن بن الهيثم: الشكوك على بطليموس. تحقيق: ع. الحميد صبره، د. نبيل الشهابى، دار الكتب ١٩٧١ ص ص ٣-٥، وورد فى محمد سبيلا، وعبد السلام بنعبد العالى، (إعداد وترجمة)، المعرفة العلمية، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ص ٦٥، ١٩٩٦.

"وما عصم الله العلماء من الزلل، ولا حمى عملهم من التقصير والخلل. ولـــو كان ذلك كذلك لما اختلف العلماء فى شىء من العلوم، ولا تفرقت آراؤهم فى شىء من حقائق الأمور، والوجود بخلاف ذلك".(*)

الحسن بن الهيثم

(*) الحســن بــن الهيــثم: الشــكوك على بطليموس. تحقيق: ع. الحميد صبره، د. نبيل الشــيهابى، دار الكتب ١٩٧١ ص ص ٣-٥، وورد ذكره فى محمد سبيلا، وعبد السلام بنعبد العالى، (إعداد وترجمة)، المعرفة العلمية، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ص ٦٥.

"تختلف أى مؤسسة عن المناقشة فى أنها تتطلب دوما قيوداً إضافية علـــى المـــنطوقات لتصبح مقبولة ضمن إطارها. وتقوم هذه القيود (الكوابـــح) بوظـــيفة مصفاة للإمكانات الخطابية ، وتعطل الارتباطات المحتملة فى شبكات الاتصال فثمة أشياء لا يجب أن تقال وكذلك فإنها تمنح امتيازاً لأنواع معينة من المنطوقات (ولنوع واحد أحياناً) تميز سيادتها نوع خطاب المؤسسة معنية: ثمة أشياء يجب أن تقال، وثمة طـــرق لقولهـــا. ومـــن هنا: الصلوات فى الكنيسة، والإشاريات فى المدرســـة، والحكاية فى الأسرة، والأسئلة فى الفلسفة، والأدائية فى الأعمـــال الـــتجارية والـــبقرطة **Bureaucratization** هى الحد النهائى لهذا الميل"(*).

جان فرانسوا ليوتار

(*) جـــان فرانســـوا لـــيوتار، الوضع مابعد الحداثى، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات القاهرة، الطبعة العربية الأولى، ١٩٩٤ ص ٣٩.

"ليست الممارسات الخطابية صيغاً لصناعة الخطابات بلاقيد ولا شرط. إنهـا تتجسـد فـى مجموعـات تقنية، فى مؤسسات، فى ترسيمات للسـلوك، فـى نمـاذج من البثّ والانتشار ، وفى أشكال بيداغوجية وتحافظ عليها فى نفس الوقت".(*)

ميشيل فوكو

(*) ميشيل فوكو: دروس ميشيل فوكو، المرجع سابق الذكر، ص٨.

"عند الإنسان الدينى: الأساسى يسبق الوجود".(*)

ميرسيا إيلياد

(*) انظـر ميرسـيا إيلـياد، ملامح من الأسطورة، ترجمة حسيب كاسوحة، ص ١١٣، وانظـر تعـريف المترجم للإنسان الديني L'. homo religious أى الإنسان ككائن يحيا حياة دينية.

مدخل:

إن نظـرة الباحـث علـى تاريخ دعوات، ومبادرات الإصلاح، والتجديد فى النظر الدينى عموماً، والفقه الإسلامى على وجه الخصوص، تشـير إلى أنها جاءت جزءاً من أسئلة الحداثة الغربية، بل وانعكاساً فى بعض جوانبها للهندسات القانونية والسياسية والتعليمية التى تم استعارتها مـن الأطـر المرجعـية الفلسـفية والتنظيمـية وأنماط الحياة الغربية، والـنظريات التى تأسست عليها مفاهيم ومبادئ وأنساق القوانين الحديثة الـتى دارت حول الرأسمالية، والدولة – الأمة، أى الدولة القومية. أدت الحداثـة السياسية والقانونية إلى خلق تحديات للمؤسسة الدينية الأزهرية وجماعـات علمـاء الدين على اختلاف مذاهبهم داخلها – وخارجها فى بعـض الحالات- بما طرحته من مفاهيم قانونية، تعتمد على منظومات نظـرية، واصطلاحية ومناهج فى تأصيل النظم القانونية وتقسيماتها إلى قـانون عـام وخـاص، وفـى فلسفة القانون ، وتحليل نظريات القاعدة القانونـية، والحـق، وفى القانون الدستورى، ونظريات الدولة، والنظم السياسـية، والقضـائية، والالـتزامات والقانون الجنائى ، والإجراءات الجنائـية، والإثـبات المدنى والجنائى، والقانون الدولى العام، والخاص، ونظريات عقد الملكية ، ونظريات تفسير النصوص القانونية فى كل فرع مـن فروع المعرفة القانونية الوضعية المعاصرة. أسوق هذه الفروع من العلـم القانونى بلا ترتيب، وتمثيلا لا حصراً، فى مجال وصف تعقيدات النظم القانونية المعاصرة، مقارنة بالثقافة القانونية التقليدية. ثمة تحد كبير علـى الفقـه والمؤسسة الدينية الرسمية فرضته الحضارات القانونية كما يشـاع فـى تقسـيمات ونظـريات القانون المقارن، أو بتعبير أكثر دقة صـلاحية الـثقافة القانونية الوضعية الحديثة والمعاصرة، بكل شبكاتها وآلياتها وتعقيداتها النظرية، وأساليب البرهنة، والمنطق القانونى الحديث، والعلاقة بين الدين والاخلاق والقواعد القانونية التى قد تستمد منهما، أى بيـن الدينى والأخلاقى والقانونى والوضعى، ومدى التداخل أو الانفصال بيـن هـذه الدوائـر ومحمولاتها الرمزية والقيمية والأسس التى تنهض

عليها. وهذا العالم المتشابك من النظريات والاصطلاحات والمنطق الذى تتأسس عليه، ارتبط بعمليات تأسيس الدولة القومية الحديثة فى مصر، أياً كانت ابتساراتها وعمليات تهجين الحداثة مع الموروث القانونى التقليدى الـــذى كان سائداً آنذاك، من هنا شكلت الهندسة القانونية الحديثة المدخل لبـــناء الدولـــة – الأمـــة، والأهم ارتباطها بإنتاج أطر ونظم المؤسسات الحديـــثة، بـــل وعبرها ثم استمدوا بعض القيم الحداثية فضلا عن كونها شـــكلت نظـــرة على الواقع الموضوعى المصرى، وللعالم، تختلف عن المنظور التقليدى، أو المستمد من الثقافة القانونية التقليدية، والدينية التى كان يعاد إنتاجها فى ظل تقاليد راكدة تفتقر عموما إلى نزعة اجتهادية، أو تجديديـــة فـــى الفقـــه ، لصالح غابة من التقليد، والشروح على المتون والحواشـــى القديمـــة الـــتى تمتد إلى قرون عديدة. من هنا كانت صدمة الحداثة القانونية كما بدت مبكراً فى محاكمات سليمان الحلبى ولاسيما فى بُعدهـــا الإجـــرائى، وكجزء من الضمانات القانونية للمحاكمات الجنائية، الـــتى كانـــت مـــثار دهشـــة من الجبرتى، وذلك لاختلافها عن التقاليد والأعراف القانونية والقضائية السائدة آنذاك. مع مشروع الدولة المصرية الحديثة الذى قاده محمد على باشا واستكمل بعض مكوناته إسماعيل باشا، ظهـــرت الحاجة الموضوعية – إذا جاز التعبير – لإحداث تعديلات فى البنـــية القانونية التقليدية، حتى يمكن تطوير بنى الدولة وهياكلها، من هنا أدخلـــت بعـــض التعديلات على بعض القواعد القانونية السائدة ولاسيما الجزائية فى جرائم السرقة، التى استبدلت فيها العقوبة الحدية بالنفى إلى فيزأوغلى بالسودان، ثم إدخال جريمة الاتفاق الجنائى إلى القواعد الجنائية والعقابية. كان تطور النظم القانونية بعدئذ مع الخديو إسماعيل، كجزء من عملـــية اندمـــاج مصر، وهياكلها إلى بنية الاقتصاد الرأسمالى العالمى. كانت الحداثة القانونية – التى تم استعارتها من النظم القانونية الأوروبية الوضـــعية مـــع نوبار باشا – والتى صاغها مانورى المحامى الإيطالى بالإســـكندرية – آنذاك جزءاً من تصور تحديثى لمصر، كى تكون قطعة مـــن أوروبـــا ، بحســـب تعبـــير الخديو إسماعيل، وجزءاً من رغباته وطموحاتـــه الشخصـــية. من الملاحظ أن استمداد ونقل الأنظمة القانونية اللاتينـــية – الإيطالـــية والفرنسية... إلخ – أصبحت إحدى استراتيجيات محاولة تحديث المجتمع والدولة فى مصر ، وهذا ما فتح الباب أمام فجوة

بيـن الـثقافة القانونـية التقلـيدية السائدة، وتلك التى تم استمدادها من المرجعيات الأوروبية. إن بروز حالة الدهشة مع بدايات مشروع الدولة الحديثة تحول إلى صدمة ثقافية – إذا ساغ هذا الوصف – للعقل الشرعى أو الأصـولى الـذى كان سائداً آنذاك، وبرزت أسئلة التجديد فى الفكر الديـنى – فـيما بعـد – وفرضـت علـيه تحديات فى المفاهيم واللغة الاصـطلاحية، وأساليب تحليل الوقائع وتأصيلها، وإسنادها إلى الأصول وأعمـال الحكـم الملائـم علـيها. إن منطق القانون الحديث وأساسياته وقواعـده وسـماته، ولّـد وأنـتج استجابات من داخل المؤسسة الدينية الرسـمية، ومـن خارجهـا، سيما بعد أن كشف الجمود وتدهور الأداء التعلـيمى، والإنتاج الفقهى عن تدهور غالب وعن بعض حالات الرفض والتمرد على أساليب الحفظ، والعنعنة ، وغياب للعقل الاجتهادى، والناقد الـذى يعيد النظر نقديا وتقويميا فى إنتاج المؤسسة وعلمائها وأدوارها، ومدى قدرتها على مواكبة الأسئلة المتغيرة التى تطرحها تحولات الواقع المصـرى، والعـالمي علـى المصـريين عموماً. إن تمزقات الهوية، وشروخها، كانت جزءاً من نتائج صدمات الغرب الاستعمارى، أو الثقافى – ومحمولاته القيمية – ونظرته للإنسان والحياة والكون والوجود والعدم ...إلخ.

كانت أسئلة الهوية ، جزءاً من سجالات العقل الفقهى والوعظى والإفـتائى – بل والسياسى – الإسلامى، ولا تزال تسيطر على النزعة الدفاعـية، والتبجيلـية الـتى يـتدثر بها غالبُ الخطابات الصادرة عن المؤسسـة والسلطة الدينية الرسمية ، بل حتى على معارضيها، ومن هم خارجهـا. إن الإنـتاج الوعظى والافتائى الدفاعى والسجالي والتقريظى للذات والقدحى إزاء لآخرين، لا يزال ذا غلبة، ويشكل عائقاً دون طرح مشكلات الفكر الدينى بأنماطه المختلفة، والتعليم الدينى والعقبات البنائية والمفهومـية إزاء الإصـلاح المؤسسى والتعليمى، وتجديد الفكر الدينى المصـرى عمومـا والإسلامى على وجه التحديد. إن أحد أبرز إعاقات الـتجديد تتمثل فى تصور بعض رجال المؤسسة الرسمية، إن الإصلاح يعـنى الحصول علي المزيد من السلطات، والصلاحيات للمؤسسة مالياً، وإعلامـياً، وتشريعياً، ومن ثم سياسيا فى واقع الأمر. إن الخطاب حول الإمكانـيات والصـلاحيات ، هو سعى نحو إعادة إنتاج للسلطة الدينية،

تحت دعاوى الإصلاح، ومواجهة التطرف الدينى، لا النظر فى المناهج الـتى تسـيطر على العمليات التعليمية، ولا على الخطاب الدينى وبنيته ومـنطقه الداخلـى، إن الحاجـة الموضوعية – بل الضرورة الملحة – للإصـلاح التعلـيمى ، والاجتهاد الدينى، ليست وليدة ما حدث فى ١١ سـبتمبر ٢٠٠١ فـى نيويورك وواشنطن، ولا الخطاب الأمريكى حول الإصـلاح الديـنى والديمقـراطى، ولا غـزو واحتلال العراق وسقوط ديكـتاتورية صـدام حسين، وأسئلة انهيار الدولة العراقية، وإنما حاجة قديمـة، ووراؤها تاريخها الإصلاحى الخاص، بل والتجديدى فى الفكر الديـنى أيضاً. إن تحولات واختلالات وأزمات المؤسسة الدينية الرسمية فى مصر خلال عقود عديدة مضت، ناجمة عن فرض بعض النصوص الفقهية القديمة على الرغم من أنه تم تجاوزها سواء على مستوى الإنتاج الفقهـى، والاجـتهادى، مـن ناحية أو هيمنة بعض الأفكار والنظريات العلمـية التى ثبت بطلانها وأنها لا تعدو أن تكون سوى أساطير شاعت آنذاك، ومع ذلك لا تزال تدرس للطلاب فى التعليم الأزهرى. إن التعليم الديـنى يحتاج إلى مراجعات أساسية لهذا النمط من النصوص وضرورة تجديـد مـناهج التعلـيم الدينى والانتقال من منطق الحفظ والتكرار إلى المنطق التحليلى والسوسيولوجى والنقدى للموروث الفقهى، الذى أنتج فى تاريخ الفقه الإسلامى ومدارسه المتعددة.

نحـاول فى هذا الباب دراسة تحولات المؤسسة الدينية الرسمية واختـيار مـثال على بعض ما يدرس فى التعليم الأزهرى، ويحتاج إلى تغيير.

الفصل الأول

الحاجة لإصلاح وإحياء علوم الدين(*)

(*) تعبير إحياء علوم الدين هو للإمام الغزلي وكتابه الذائع الصيت.

تكشف النظرات العُجلى للحياة اليومية، وأنماط المعاش والتدين والخطاب السياسي والديني والثقافي، والتعليمي حول هاتيك المدارات – على تداخلاتها وانفصالاتها، وتشوشاتها– عن ازدواجيات وتناقضات وجروح ذات طبيعة تساوق الطبيعة الفاوستية، بما تطرحه من آلام ومعاناة جماعية لغالبية الناس – أياً كانت دياناتهم أو معتقداتهم– بين الرغبة الجمعية في التوازن النفسي حول القواعد المعيارية لصحيح التدين، وبين أنماط حياة – لأسباب بالغة التعقيد والتركيب ليس هنا موضع تحديدها– زاخرة بتناقضات وإشكاليات لا تستعيد هذا المثال المعياري في قيمه وأنساقه وصراطه المستقيم، سيما في ظل تحديات هيكلية عاتية ما إن نستوعب بعض أبعادها –لا كلها– في الوعي الجماعي للنخبة المثقفة –والسياسية– حتى تداهمنا متغيرات جديدة. ويبدو كأننا نتراجع القهقري وبوتائر سريعة، وعلى نحو غير مُدرك ومألوف كما كان الشأن في مطالع خطابات الاستجابة والوعي بالتحدي الناتج عن ظاهرة الاستعمار الغربي لبلادنا.

إن اتساع الهوة بين أنماط الحياة المعاشة، وبين أنماط التفكير الديني –وغيره– وبين التحولات العولمية الضارية، يلقي بأعباء وهموم وإشكاليات –إن لم يخلق آلاما وأحزانا– تثقل الوعي الشخصي والجماعي للنخب المثقفة، وبعض الساعين لمحاولة حل التناقضات الحدّية في علاقات الدين وأنماط التفكير الديني السائدة على اختلافها، وتحولات الحياة داخلنا وحولنا وفي عالمنا كله.

وتشير المشاهد الراهنة للخطابات الدينية والسياسية إلى أزمة حادة، واحتقانات عديدة سواء على صعيدى الاندماج القومي، أو الإصلاح الاجتماعي والسياسي عموما. ثمة نزعة محافظة وتقليدية تحاول استعادة نماذج فقهية سلفية في حرفيتها وتماميتها، ولا يكاد الأمر يقتصر فقط على محاولات الاحتذاء والتمثل النصوصي لمرجعيات فقهية قديمة – كانت في آرائها المطروحة لحل عوائق الحياة آنذاك بمثابة استجابة

لمشـــاكل وظواهر وأسئلة طرحها عصرها ومجايلوها- وإنما بعض ما يطـــرح على الناس بوصفه تماهيا مع الإسلام الصحيح، جاء معيدا إنتاج لغـــة تقلـــيدية -ومن ثم وعيا موازيا لها- وأمثلة ومعايير وأغذية ومهنا وحـــرفاً ومنتجات اندثرت، ولم تعد جزءا من مفردات الحياة المعاشة في عصرنا.

قلـــنا أن محض نظرة عابرة على مشهد إنتاج الكتابة والخطابات -وإنتاج النصوص حول الدين الإسلامي- والمسيحي أيضا في مصر-، ســـوف تولّـــد انطـــباعاً فورياً بأن هناك أزمة، وحاجة ضرورية لدرس وفحص وتحليل أسباب وعوامل تشكل هذه الأزمة الممتدة منذ عقود. ثمة صـــعود لسلطة الطقوسية والتشدد في ظل شيوع لغة نمطية في صياغة الخطابات المكتوبة أو الشفاهية، تميل إلى الإنشائية والصياغات النمطية التي كانت شائعة في متون وشروح كتب الوعظ والإنشاء القديمة، وتنتمي -في بعضها إلى عصور المتأخرين سواء في علوم وأصول الدين- على اختلافها. لا مراء أن هذا المنحى الكتابي والقولي حول المعرفة والوعي بالفقه وأصوله والفكر الديني عموما، هى معرفة هدفها الحفظ والاستعادة والـــتكرار، مما يولّد النمطية، وضعف التجربة الروحية العميقة، وروح الـــتفقه الرصين، وإضعاف إن لم يكن الوجل من النـــزعة الاجتهادية[1] التـــي تروم إيجاد الحلول للمشكلات الصعبة التي تواجه الشخص المتدين فـــي علاقته بظواهر وتجارب وإبداعات ونظم وقواعد ورؤى وتحديات تأتـــي فـــي الغالب من ثقافات، ومرجعيات مغايرة. إلا أن المطروح في ســـاحة إنـــتاج الأفكـــار يتمـــثل في خطابات دينية ووعظية تنتمي إلى مرجعيات تمحورت اجتهاداتها حول مراحل تاريخية محددة، خاصة تلك

---

(١) انظر في عرض موجز لتاريخ وتقاليد الاجتهاد مؤلف د. عبد الرحمن العدوي "الفقه الاجتهادي وأئمته الأعلام" القاهرة، دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى ١٩٩٦. وانظر فـــي الأصول الفقهية والحاجة للاجتهاد، د. حسن الترابي " تجديد أصول الفقه الإسلامي " الخـــرطوم، مكتـــبة دار الفكر، ودار الجيل بيروت الطبعة الأولى ١٩٨٠، وهو ما يشكل جـــزءاً مـــن تنظيراته الفقهية، ومحاولاته في تجديد مناهج التفكير الديني والفقهي السائدة داخـــل الجماعـــات الإســـلامية السياسية، وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين، بهدف صياغة أطر فكرية سياسية إخوانية موازية لأممية الإخوان، وتنظيمها الدولي.

التي تدور حول شروح تابعي التابعين من المدارس الفقهية السنية تحديدا، وفقه الجمهور السنى.

المشـــهد الكلـــي لإنـــتاج الخطابـــات حول الفكر الديني – الفقه الإسلامي عموما– يكشف عن عدة ظواهر نرصدها تمثيلا لا حصرا فيما يلي:

١– الخطاب الإسلامي السياسي الذي تطرحه الجماعات السياسية الإسلامية في مصر، كجماعة الإخوان المسلمين، والمنظمات الراديكالية، كالجماعـــة الإســـلامية، والجهـــاد– وقـــبلهم كثير كجماعة "المسلمون"، و"التحرير الإسلامي" –أي جماعة الفنية العسكرية– و"الناجون من النار"، و"الســـماوية"، و"الفرماوية"، و"الشوقيون" .. الخ – تغلب عليه التوظيفات السياســـية للفقـــه الدينـــي. وبعضها ينـــزع صوب جحد شرعية الدولة والنظام السياسي المصري، فضلا عن استخدام استراتيجيات يوظف فيها العنف إزاء رموزها أو ما يمسُ استقرارها وصورتها ومكانتها وهيبتها. طيلة عقود عديدة كان الصراع العنيف مع الحكومات المتعاقبة، وأجهزتها هو السمة الغالبة، حتى لحظة الانخفاض النسبي في معدلات العنف التي تحقـــق خـــلال السنوات الأخيرة من تسعينيات القرن المنصرم، وشابتها بعـــض الحوادث الكبرى الدامية كانت زروتها ما قام به تنظيم القاعدة – ومحـــالفوه من تنظيم الجهاد المصرى بقيادة أيمن الظواهرى – فى ١١ ســـبتمبر ٢٠٠١. ومـــس رموز القوة العولمية الأمريكية. إذن وجيز هذا المشـــهد أنماط عنيفة حركيا، ثم أنماط من العنف الخطابي –إذا جاز هذا التعبـــير– أو عـــنف لغـــوي، ورمـــزي في الإنتاج الخطابي أو النصي لاعتبارات عدة:

أ– إنـــنا إزاء إنـــتاج لخطـــاب –أو لخطابـــات– يـــتداخل فيها الأيديولوجـــي والسياســـي، والفقهي في تناصات– أو تضمينات– هدفها التســـويغ الشـــرعي أو الفقهـــي لأطـــروحات هذه الجماعة أو تلك على الاختلاف والتمايز أو التداخل وبعض التشابه في أيديولوجياتهم، الساعية إلـــى رفـــض جذري لأيديولوجية وسياسات ومرجعيات الدولة المصرية الحديـــثة. ولا شـــك أن التناقض والنـــزعة الراديكالية تدفع إلى نمط من العـــنف باللغـــة وعلـــيها وبها إزاء خطاب الدولة السياسي، والخطابات السياسية الأخرى كنقائض.

ب- الخطابات السياسية الدينية السائدة تنزع إلى التمايز عن الجماعات التاريخية كالإخوان المسلمين، والمؤسسة الأصولية الأزهرية الرسمية، وجماعات الدعوة والإحسان، كبعض الجمعيات الدينية الأهلية، فضلا عن الحركة الصوفية[٢]. هذه النزعة للتمايز تدفع إلى صناعة الحدود الفارقة عن الخطابات الفقهية، أو الأيديولوجية الأخرى، وتميل إلى التشدد، بهدف بناء "شرعية" داخل خرائط إنتاج الخطابات والأيديولوجيات والجماعات السياسية الإسلامية.

ج- الإنتاج الفقهي ومرجعياته -المذهبية- وسنده ورموزه وصياغته وشروحه.. الخ- يولد داخل إطار حركات سرية سواء في عمليات التجنيد أو التكوين والتنظيم والخلايا، ومن ثم تنعكس هذه الطبيعة على الإنتاج، أو فلنقل إعادة إنتاج وتركيب بعض الآراء والمتون أو الشروح وشروح الشروح عليها في نص ينتج في أطر السرية الفكرية والنفسية والاجتماعية، وبعيداً عن بيئة مفتوحة تطرح فيها الآراء وتتداول حيث الاحتكام إلى معايير أصول الفقه والحديث والتاريخ.. الخ، للوصول إلى أصوب الآراء الفقهية أو حتى العقلانية فيما يطرح من أفكار ورؤى واجتهادات أو تقليد.. الخ. على حين أن البيئة السرية تفرض حصارات وضغوطا على إنتاج النص، وداخله، ناهيك عن ترويجه أو تداوله بهدف تكوين الأعضاء، أو التبرير لبعض أنماط السلوك الحركي العنيف للأعضاء، كالقيام بعمليات ذات طبيعة عسكرية هدفها الاغتيال أو القتل أو تفجير أهداف ثابتة أو متحركة. أنماط عنفية لا يقدم عليها العضو في جماعة دينية إلا إذا وجد أنماطا من الآراء الفقهية والفتاوى تجعل من إقدام العضو على عمل دموي خطير، يبدو مدركا وكأنه لا يخالف قواعد الشريعة، والإيمان.. الخ. هذا النمط من النصوص الفقهية أو الإفتائية، غالبا ما يرجع إلى بعض المرجعيات والشروح الفقهية في بعض المذاهب

(٢) ثمة ملاحظات في السنوات الأخيرة على تزايد في الاهتمامات السياسية للحركة الصوفية فضلا عن التداخل بين خطابي "الإخوان المسلمون" والجمعية الشرعية، من ناحية أخرى راجع في ذلك نبيل عبد الفتاح (رئيس تحرير) وآخرون "الحالة الدينية في مصر" تقرير ١٩٩٥، ١٩٩٦ الناشر مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة ١٩٩٦، ١٩٩٧.

الفقهــية الإسلامية، وصياغتها اللغوية سوف تصطنع استراتيجية لغوية وإفتائية ترمي إلى تحقيق هذا المقصد السياسي الراديكالي البالغ العنف.

د- الأنمــاط الخطابــية والافتائــية السياسية الطابع، تميل إلى الــنــزعة الحدية الصارمة التي تنــزع إلى تحويل الخلاف السياسي أو الفقهي أو الاجتماعي إلى المجال العقيدي حتى يسهل إنزال الأحكام التي تؤثم السلوك المخالف بوصفه خروجا عن شرع الله، أو عن ملة الإسلام والمسلمين -والعياذ بالله- حتى يمكن القول إنه كافر كفرا بواحا، أو غير بــواح، بكــل مترتــبات ذلك، كما حدث في حالات اغتيال عديدة. هذه الاستراتيجية الإفتائية تحقق هذا الهدف، وهو خلق فجوة بين هذا الشخص أو الفكرة، وبين غالبية المؤمنين، مما يسهل إنزال الهزيمة به أو بها، في مجتمع مصري يشكل الدين مكونا رئيساً في ثقافته وقيمه.

هـــ- العنف اللغوي والمعياري - أي توظيف المعايير الأكثر حديــة- فــي الحكــم علــى المخالفيــن في الرأي، يلعب وظيفة نفسية وسوســيولوجية تتمــثل، الأولــى: في إضفاء الإحساس بالقوة المعنوية، والانتصار القادم، وثانيها: لأنها جماعات "كادر" أي قليلة العدد، وترمي إلــى تغيــير جــذري للدولـــة وشكل النظام السياسي والنخبة، والنظام الاجتماعي، وأنماط الحياة والمعاش والزي والأكل.. الخ، فهي تسعى إلى تولــيد دعــم نفسي واسع لكوادرها في السجون والمعتقلات، وفي الأطر السرية وأجواء المطاردات الأمنية.

هــذه الأنماط من العنف الخطابي واللغوي واللفظي في المشافهة والألفــاظ والعلاقــات والعلامـــات والدلالات وتوزيعاتها داخل الخطاب والمعايير، خلقت شروطا على عملية إنتاج الخطابات الفقهية الأخرى - حول الدين وهذا أدق- سواء السياسية أو غيرها. من هذه الشروط خلق حالـــة تحــدّ، بل ومنافسة في سوق إنتاج الخطابات السياسية الأخرى أو الفقهية حول الدين، من مؤسسات أخرى. للأسف أثرت هذه الأنماط على اخــتلافها على عمليات إنتاج الخطابات الفقهية والتفسيرية[٣] والوعظية

(٣) انظــر فــي نشأة التفسير وتطوره، ومذاهبه المختلفة وأهم وأشهر المفسرين وتحليلا لأهــم كتــب التفســير فــي المــرجع الهام للمرحوم الشيخ محمد حسين الذهبي "التفسير والمفسرون" القاهرة، الناشر مكتبة وهبة، الأجزاء ١، ٢، ٣، الطبعة السادسة، ١٩٩٥.

الأخرى، بل وأثرت على حضور التيار الاعتدالي، أو المسعى إلى التجديد أو الإصلاح والاجتهاد الديني -خذ ما شئت من اصطلاحات على الرغم من الاختلافات بينهم- سواء في عمليات إنتاجه، أو ترويجه، أو تدريسه في المؤسسات التعليمية المدنية أو الدينية، أو في الصحف، ووسائل الإعلام المرئية والمسموعة المصرية أو الفضائية التي تبثها نظم عربية ميسورة أو معسورة. فكان الحضور الشاحب لهذا التيار الإصلاحي أو التجديدي، لصالح نمط آخر للخطاب الوعظي التقليدي الذي ساد وشاع وسيطر.

٢- الخطاب الفقهي والوعظي والإفتائي التقليدي الاتباعي (والأكثر دقة القول إننا إزاء خطابات فقهية ووعظية وإفتائية ينطبق عليها صفتا التقليدية والاتباعية ولا نقصد بها لا الإدانة السلبية أو أحكام القيمة الأخلاقية). التقليدية كصفة مرجعها أن هذه الأنماط هي شروح على شروح على شروح، بعضها يحاول صوغها بلغة محدثة، وكثرة كاثرة نازعة إلى إعادة إنتاج الصياغة والبلاغة القديمة لعصور تابعي التابعين بغير تسلسل، حيث الإنشائية والإطناب والسجع والمقابلات والميل لغريب اللفظ، والاستشهاد بأمثلة في البيوع، والمعاملات، والمهور، والزروع، والأكل والشرب.. الخ، كانت جزءا من عصورها الماضية، وولت معها. ومن ضمن هذا النمط في التعليم الديني الكتاب الذي نقدمه بين يديّ القارئ الكريم مثالا بارزا على محاولة إنتاج هذه العقلية، لأنه جزء من مقررات التعليم في المرحلة الثانوية الأزهرية وهو ما سوف نعود إليه فيما بعد. بنظرة على منتجي الأنماط السابقة من الخطاب سوف نجد أنهم ينتمون إلى بعض المؤسسات الدينية الرسمية، والتعليم الأزهري العام الجامعي والجمعيات الدينية الأهلية، ومنهم أساتذة ومدرسون للعلوم الدينية كأصول الفقه والحديث والتفسير والسير والتاريخ الإسلامي والأديان المقارنة في بعض الكليات والمعاهد الدينية الأزهرية، وبعض ثانٍ من رجال الدعوة وأئمة المساجد تابعون لوزارة الأوقاف، وبعض ثالثٌ من أئمة المساجد الأهلية، والبعض الرابع من الوعاظ والدعاة من غير خريجي جامعة الأزهر، بل بعضهم متخصص في علوم طبيعية، أو إنسانية، غير أنهم اكتسبوا شهرة وذيوعا من الخطب الدعوية التي يقومون بإلقائها أثناء صلاة الجمعة، أو في دروس يلقونها في بعض

المساجد الكبرى.. الخ. وهناك أيضا القائلون بالفتوى، سواء من الأزهر، أو دار الإفتاء، أو رجال الأزهر ودعاته عموما.. هذه المجموعات المختلفة من القائمين بتدريس العلوم الدينية، ومن الوعاظ والمتطوعين بالوعظ من خارج إدارة الأزهر ووزارة الأوقاف، والقائمين بالإفتاء -ولا سيما الإفتاء الإعلامي المرئي أو المسموع أو المكتوب في الصحف والمجلات- تأثرت كثيرا بعدد من المتغيرات أثر على إنتاجها الخطابي -الفقهي- التدريسي، والوعظي، والإفتائي. هذا الإنتاج كان ينزع حتى عقد السبعينات من القرن العشرين الذي انصرم، إلى مواكبة التحولات الاجتماعية والسياسية سواء في محاورة الخطاب لها تأييداً أو تحفظاً أو حتى معارضة، أو في أنساق اللغة والألفاظ والعلاقات والدلالات، التي اتخذت نمطا محدثا يساوق في بعضها ويجاري في بعضها الآخر، ما حدث من تطور وتجديد واستحداث في لغة إنتاج الخطابات والنصوص السائدة في مجالات أخرى عديدة سياسية وثقافية وصحفية وإعلامية وقانونية وسوسيولوجية ونفسية، بل ومن أساليب في التأثير النفسي والبلاغي والبرهنة والمحاججة والنقض إزاء آراء وخطابات أخرى سواء كانت دينية أو مدنية. ثمة متغيرات أثرت في هذه الأنماط من الخطابات، وحولت غالبها صوب الإحساس بضرورة تغيير لهجة وإيقاع ومرمى الخطاب نحو مزيد من التنافس مع الخطاب السياسي- الديني للجماعات الإسلامية الراديكالية، والتي مثلت تهديداً لمكانة الخطابات السالفة. يمكن إيجاز هذه المتغيرات فيما يلي:

أ- مثلت هزيمة يونيو ١٩٦٧ انكسارا حادا في الوعي الجماعي، وخلقت أنماطا إدراكية للتدين لدى البعض تنزع نحو الطقوسية والشكلانية والنزعة نحو الانخلاع عن واقع سياسي-اجتماعي أدى إلى هزيمة كبرى. بعض هذه الفئات لجأ إلى التصوف- بأوصافه السائدة مصريا-، وآخرون لجأوا إلى الطقوس في الشكل والزي بعيدا عن سطوة الآلة الأمنية- السياسية الباطشة. حتى لا يدرج ضمن جماعة الإخوان التي كانت في السجون الناصرية، وثمة قسمة تصوفية-درويشية في هذا المشهد خلقت من داخله مع غيرها من قسمات طلبا اجتماعيا فعالا على نمط من الوعظ والإفتاء والفقه المواكب لهذا الطلب الاجتماعي والحالة النفسية- الاجتماعية- السلوكية، التي حملتها الهزيمة معها من جروح

وآلام وأحــزان عميقة ودامية، ومن ثم كونت بعض الاستجابات تحولات فــي الخطابــات الفقهــية والوعظــية والإفتائية السائدة، كيما تلبي هذه الاحتــياجات جميعا. وسوف نجد فيما بعد أن خطاب جماعة "المسلمون" بقــيادة شــكري مصــطفى، الذي اتسم بالحدّية والتشدد والجذرية واللغة التقلــيدية، والاتباعــية، كانت أولى بوادره في المرحلة التي تزامنت مع بــوادر أزمة يونيو ١٩٦٧ مع إسرائيل ثم الهزيمة، وشيوع بدايات إنتاج هــذا الخطاب الفقهي المتشدد داخل السجون، على الرغم من انتمائه إلى النمط الأول، وما يهمنا أنه نمط أنتج في إطار هزيمة يونيو.

ب- هجرة بعض أساتذة الأصول، والتفسير والحديث، والأديان المقارنة، والتاريخ الإسلامي وعلوم الدين عموما، فضلا عن أعداد كبيرة من الدعاة إلى بلدان الخليج والسعودية وباكستان، وبعض البلدان الآسيوية والأفريقــية.. الخ، في مهام وعظ وإرشاد وتعليم ديني بدعم من منظمات إســلامية تمولهــا الــدول العربية البترولية. وقد أثر الفقه والتفسيرات والمؤسسات الدينية الرسمية المحافظة والتقليدية والمتشددة في هذه البلدان علــى إنــتاج بعض الخطابات المصرية الوعظية والفقهية والإفتائية في ضوء إنتاج هذه المؤسسات سواء كمدخل للالتحاق بها، أو للاستمرار، أو للتعلــيم وأداء العمل المنوط بها(٤). ولا شك أن هذا الجانب العملي ساهم فــي صياغة حقل الإنتاج الفقهي والوعظي والإفتائي المصري، ودخلت فتاوى كبار رجال الدين -المساندين- للأسر الحاكمة في هذه المنطقة من العالم جزءا من هذا العالم الفكري التقليدي ومرجعياته وشروحه وتقاليده وقــيمه.. الخ. وساند ودعم ما سبق نشر وتوزيع كتابات رموز المؤسسة الدينية الرسمية في إقليم النفط على نطاق واسع، وبأثمان زهيدة جدا، أو توزيعهــا مجانــاً أو بأثمان زهيدة في مصر، بل بعضها كان ينشر في الصحف المصرية على اختلافها، مع قراء للقرآن الكريم توزع أشرطتهم مجانــا كي تتنافس كبار مقرئي القرآن المصريين ذوي السمعة والصيت الذائــع فــي حــلاوة الصوت ودقة النطق، وفن التلاوة العذب. أثر هذا المتغير كثيراً على المؤسسات الدينية المصرية الرسمية والأهلية، فضلاً

(٤) يلاحــظ هنا نزوع بعض هذه البلدان ومؤسساتها التعليمية إلى اعتبار أن مادة العقيدة ودروسها، هو أمر من اختصاص أبنائها من رجال الدين المحافظين.

عن الدور الذي قام به الدعم المالي النفطي لهذه المؤسسات في التأثير على طبيعة أنماط العلاقة التاريخية بين المؤسسات الدينية الرسمية، وبين الدولة المصرية منذ محمد علي وأبنائه، ومرورا بالمرحلة شبه الليبرالية، ثم نظام يوليو ١٩٥٢، أثناء مرحلتيه الناصرية، والساداتية. ففي المرحلة الساداتية اعترى هذه العلاقة بعض التغير، حيث اعتمد الرئيس السادات على المؤسسة كي تلعب دوراً متزايداً في الحياة السياسية والنزاعات السياسية والأيديولوجية مع معارضيه، سواء في الهجوم عليهم، أو في تقديم التسويغات الدينية لخطابه السياسي، ودعم سياساته. وأخذت بوادر هذا الدور تتنامى آنذاك.

ثمة سؤال نثيره هنا، وهو ما مدى حجم ونوعية التغير في العلاقة بين الدولة والمؤسسة الدينية في عصر الرئيس أنور السادات؟.

بداية لم يكن التغير في توجهات النظام متمثلاً في نص المادة الثانية من الدستور[٥]، أو المادة الرقيمة ١٩[٦]. إن التغير الذي حدث في المجتمع، وصعود الأصوليات الإسلامية السياسية الراديكالية التي تطرح تغييراً شاملا للدولة والنظام السياسي والاجتماعي ومرجعياته كانت بوادره تلوح في انقسامات في النخبة السياسية والثقافية المصرية منذ مطالع تأسيس مشرع الدولة الحديثة على أيدي محمد علي، وإسماعيل باشا، وفي ازدواجية النظام التعليمي والثقافي، ومحاولات أقلمة "وتوطين" بنيات الأفكار الحديثة المدنية والعلمانية في حضانات الثقافة التقليدية والدينية واللغة الكلاسيكية وشبه المحدثة، مما جعل مشروعية هذه الأفكار تستند على التقليد، وعلى عدم تعارضها مع المعايير التقليدية أو الدينية، وغالبا ما راجع أصحاب الأفكار العلمانية وأشباهها مواقفهم فيما بعد. ثمة عوامل عديدة، تاريخية وسوسيو ثقافية -وسياسية- أدت في المرحلة الساداتية إلى تحولات كيفية جديدة في طبائع العلاقة بين النظام السياسي

---

(٥) انظر نص المادة الثانية من دستور ١٩٧١، ثم تعديلاتها التي جرت طبقا لنتيجة الاستفتاء على تعديله، الذي أجرى في يوم ٢٢ مايو سنة ١٩٨٠، انظر الجريدة الرسمية العدد ٢٦ في ٢٦ يوليو سنة ١٩٨٠. وهذا التعديل يعد تحولا في الصياغة والدلالة التي جاءت بها النصوص الدستورية المصرية منذ دستور ١٩٢٣ وفي المرحلة شبه الليبرالية.

(٦) يؤكد نص المادة ١٩ على أن "التربية الدينية مادة أساسية في مناهج التعليم العام".

والمؤسسة الدينية الرسمية، على الرغم من أن أنماط توظيف الدين في العمليات السياسية ظلت في غالبها مستمرة وتتماثل مع ما تم في المرحلة الناصرية وذلك على الرغم من تعديلات أُدخلت على بعض الوظائف وأخرى جديدة. جل ما حدث أن اعتمادية السادات على المؤسسة الدينية في مواجهة خصومه السياسيين تزايدت معدلاتها كميا ووظيفيا ثم كيفياً فيما بعد سواء كمصدر للشرعية، أو أداة لإحداث توازن وتحول سياسي في طبيعة أيديولوجية النظام، وخطابه الرسمي إزاء الناصريين والجماعات الماركسية والقوى الليبرالية الراديكالية فيما بعد، ثم كأداة للتعبئة السياسية، ولتبرير وتسويغ سياساته، إلا أن الطابع السلطوي للنظام، كان يشكل أداة ضاغطة وضابطة للمؤسسة والجماعة الأزهرية عموما. إلا أن هذه العملية السياسية التي بدت تحت السيطرة من الرئيس والنظام، سرعان ما تآكلت آليات وأدوات السيطرة السياسية، بل الأمنية عليها، إذ قتل الرئيس في ٦ أكتوبر ١٩٨١. ظلت ظاهرة تنامي الجماعات الإسلامية الأصولية الراديكالية، وعملياتها العسكرية العنيفة هي أبرز المشاهد السياسية المصرية طيلة عقدي الثمانينيات والتسعينيات حتى انكسار موجات العنف القصيرة والطويلة في نهاية التسعينيات من القرن الماضى.

تم توظيف نمط الاعتمادية المؤسسية والوظيفية من النظام على المؤسسة الدينية الرسمية، لتحقيق عدة أهداف نطرح بعضها تمثيلاً لا حصراً فيما يلي:

١- الدفاع عن أطروحات وأهداف النظام السياسي وبيان عدم مناهضتها لشرع الله ومن أمثلته: هجوم شيخ الأزهر جاد الحق على جاد الحق على سياسة الإصلاح الزراعي واعتبارها مخالفة لشرع الله ودفاعه عن القوانين الجديدة لتنظيم العلاقة بين الملاك والمستأجرين للأراضي الزراعية.

٢- نقض وتفنيد أطروحات الجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية، ورموزها الأيديولوجية وخطاباتها، وإثبات مغالاتها وتنافيها مع الأصول الإسلامية، وصحيح الدين، وأبرزها تفنيد الشيخ محمد حسين الذهبى لأفكار شكرى مصطفى، ورد الشيخ عبد الحليم محمود على

المحكمة العسكرية العليا أثناء محاكمة شكرى مصطفى وجماعة "المسلمون"، ثم الكتاب الذي أصدره الأزهر بعنوان "بيان للناس".

٣- الدفاع عن السياسات الخارجية للنظام الساداتي -ثم في عهد الرئيس مبارك- سواء في تحولاته نحو الدول العربية المحافظة كالسعودية ودول الخليج.. الخ، أو إزاء التسوية السياسية للصراع العربي الإسرائيلي، وتوقيع اتفاقات السلام(٧). ومواقفه إزاء التدخل العسكري السوفيتي في أفغانستان، ودعم المجاهدين الأفغان.

في عقدي الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضى زادت الاعتمادية الوظيفية على المؤسسة الدينية لمواجهة الجماعات الإسلامية السياسية التي كانت ولا تزال توصف في الخطاب الرسمي ومؤيديه بالصفة "الإرهابية". غير أن هذه الاعتمادية كانت توازيها نفاذية سياسية وثقافية واجتماعية للمؤسسة وخطابها الذي اكتسب قسمات محافظة وتقليدية. إن دعم المؤسسة لخطاب النظام أعطى لها مساحة حضور اتسع نطاقها ومداها في الإعلام، ومن ثم استطاعت توسيع هذا المدى السياسي- الإعلامي والاجتماعي، وتقوية نفوذها وحضورها في الساحة السياسية انطلاقا من عدة عوامل أولها: مساحة الحضور الرسمي المتزايد، ثم ثانيها: فرض حضورها المكثف في المجال الخاص وعلاقاته وعلاماته وطقوسه من خلال إعادة إخضاعه للنظام المعياري للشريعة، وجعل ثنائية الحلال والحرام حاضرة ومحكمة في إطاره. أدت كثافة حضور المؤسسة الدينية إلى الاستيلاء أو السيطرة على المجال الخاص وإعادة تكييفه بمساعدة الإعلام المرئي والمسموع والمكتوب، والجمعيات الدينية الأهلية، والجماعات الوعظية، ودعاة الإخوان المسلمين، مما أدى إلى مراكمة كمية -تحولت إلى نوعية بعدئذ- لثقافة دينية مهيمنة على المجال الخاص كمدخل للحضور المكثف والنوعي في المجال العام. تأثرت المؤسسة بهذا التغير، ودخلت عناصر عديدة من الجماعة الأزهرية -ودعاتها- مع وعاظ الأوقاف والجمعيات الأهلية والمتطوعين في تنافس حول شرعية الحضور الديني، ومدى ذيوع خطاب المؤسسة

---

(٧) انظر نص فتاوى الأزهر في مشروعية اتفاقية السلام مع إسرائيل في مؤلفنا "المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر"، القاهرة، الناشر مدبولي ١٩٨٤.

إزاء خطـــاب الراديكالـــيات الإسلامية السياسية. نستطيع أن نلمح بوادر التنافس من ذيوع خطابات دينية نقدية لسياسات السلطة السياسية في نهاية عهـــد الرئـــيس الســـادات أمثال الشيخين عبد الحميد كشك، والمحلاوي وغيرهم حيث كانت انتقاداتهم الحادة لسياسات الدولة ورموزها وخطابها، مـــثالا علـــى تحقيق المكانة في عالم الوعظ والإرشاد الديني فضلا عن ذيـــوع الصـــيت والشهرة وجاذبية الخطاب الشرعي أو الوعظي(٨) لدى بعضـــهم، ناهيك عن الشعبية واجتذاب آلاف المصلين، ووراءهم دوائر أوســـع تســـتهلك شرائط الكاسيت لعشرات إن لم نقل لمئات الخطب لدى بعضهم.

يمكن اعتبار التنافسية الوعظية قسمة بارزة في سوق اســـتهلاك الخطـــاب الديني الدعوي والسياسي بين إنتاج المؤسسة الرسمية والأهلية مـــن ناحية، وبين منتجي الخطابات الدينية والأصولية والدعوية السياسية والراديكالية. وساعدت الطبيعة التنافسية في إحداث تحولات في الخطاب الوعظـــي المؤسســـي وفي لغته ودلالاته وموضوعاته، بحيث مال نحو المحافظة والتشدد والنـــزوع إلى اللغة التقليدية.

ودخـــل من ناحية أخرى، وبقوة، في المجال السياسي لأن النظام السياســـي كان يوظفه، فضلا عن انعكاس تأثير خطاب وحضور جماعة الإخوان، والجماعات الإسلامية الراديكالية عموما -على اختلافها- على توجهـــات خطاب المؤسسة الرسمية. أدى ذلك في واقع الأمر إلى بروز اتجاهات في الخطاب والممارسة من جانب بعض أساتذة الأزهر، ودعاة وزارة الأوقـــاف إلـــى الـــنزوع في خطابهم نحو الراديكالية والتشدد مقتربيـــن مـــن اتجاهـــات جماعات الإسلام السياسي عموما. ومن أبرز ملامح هذا الاتجاه جماعة جبهة علماء الأزهر وبياناتها الذائعة التي تنتقد فـــيها شيخ الأزهر د. محمد سيد طنطاوي وسلوكه واتجاهاته وفتاواه منذ أن كان مفتيا للجمهورية المصرية.

---

(٨) انظـــر د. إدريس حمادي: في مفهوم الخطاب الشرعي وأركانه وحجيته ومضمونه، الـــدار البيضاء، الناشر: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ١٩٩٨، من ص ١٧ إلى ص ٥٦.

هــذا التفكك في اتجاهات وآراء وفتاوى المؤسسة –بعضه قديم كأي خلاف في الرأي– يبدو ملمحاً وسم عقدي الثمانينيات والتسعينيات. ثمــة تناقضـــات وتنافســـات داخل المؤسسة الرسمية، وانتقادات عديدة لقياداتها، سواء في اتجاهاتها أو علاقتها بالدولة. منها مثلا نقد فتاوى شيخ الأزهر أو مفتي الجمهورية، أو بعض القوانين كتعديلات قانون الأحوال الشخصية الأخيرة في خصوص الخلع، والنــزاع على تفسير النصوص أو الآراء الفقهية، وبعض هذه الانتقادات يعكس نزعة اجتماعية – قيمية محافظــة، ويعيد إنتاج الأدوار الاجتماعية والوظيفية للمرأة سواء داخل الأســرة أو المجــتمع أكثر مما يعكس خلافاً دينياً محضاً. تعكس بعض الانــتقادات عدم التجانس الذي كان يسود داخل سياسة المؤسسة، ويتمثل فــي نقد لقاءات شيخ الجامع الأزهر مع كبير حاخامات اليهود الغربيين، أو لقــاءات وكــيل الأزهر الشيخ فوزى فاضل الزفزاف مع بعض كبار الحاخامات اليهود في مؤتمرات دولية حول الحوار بين الأديان. ثمة نقد آخــر لمحاولات تطوير مناهج التعليم بالأزهر الشريف سواء في نظامه التعليمــي –ما قبل الجامعي أساسا أو الجامعي– ووصل النقد إلى درجة الــرفض، ونعــت هــذا المسعى بالتخريب من وجهة نظر بعض أساتذة جامعــة الأزهر الشريف وذلك قبل أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، واحتلال العــراق عام ٢٠٠٣. وقد برزت ظاهرة لجوء بعض أساتذة الأزهر إلى القضاء لرفع دعاوى سب وقذف عن طريق الادعاء المباشر إزاء بعضهم الــبعض، أو تجــاه شيخ الأزهر أو منه ضد بعضهم. ساهم كل ذلك في توســيع كثافة وحضور هذا الاتجاه في اللدد في الخصومة على المستوى الإعلامــى وصورة الأزهر أمام الجمهور. إن بعض صحف المعارضة وصــحفا مســتقلة أو ذات تراخيص خارجية وصحفا بترولية وسعودية وخليجية عديدة فتحت المجال واسعا أمام أساتذة، ووعاظ، وكتاب لتأجيج هذا النمط من النــزاعات بين أساتذة الأزهر ورجال الدين، حول قضايا حقيقــية، أو قضايا مصطنعة اصطناعا تطرحها هذه الصحف والمجلات لإثــارة الخلاف وإشعال الخصومة بين رجال الدين بعضهم بعضا أو مع مثقفيــن علمانيين، أو أشباههم، تنشيطاً ورواجاً لها بين جماعات القراء على اختلافهم. ولا شك أن اتساع مساحة الوسائل الإعلامية عن ذي قبل قــد أدى إلى توسيع هامش تعددية الرؤى والآراء بين رجال الدين سواء داخل المؤسسة أو من هم خارجها، وإلى وجود توافق كلي أو جزئي في

الــرؤى والمصـــالح بين بعض من ينتمون ويعملون في داخل المؤسسة الرســمية، ومـــع مـــن هـــم خارجها، سواء أكانوا من جماعات الإسلام السياســـي، أو الجمعيات الأهلية، أو أشخاصا وكتابا ينتمون أو يحاولون الانـــتماء إلى بعض الجماعات السياسية الإسلامية كالإخوان أو يدورون فـــي فلكهـــا، أو بعض الكتاب ممن يطلقون على أنفسهم أو يطلق عليهم "المسلمون المستقلون"(٩).

إذن ثمـــة إعادة صياغة للتوافقات والتباينات، والتحالفات -غير المعلـــنة- بيـــن اتجاهـــات الـــرأي وشخوصـــها داخل المؤسسة الدينية وخارجهـــا. ولم تعد آليات السيطرة الإدارية أو البيروقراطية قادرة على أداء أدوارهـــا الضـــبطية أو القمعية حتى في حال استخدامها، لأن ذوي الاتجاهـــات والآراء المخالفـــة لقيادة المؤسسة قادرون على طرحها في جرائد معارضة، وبعضها قومية، أو في قنوات فضائية، تحقق لهم ذيوعا مصرياً وعربياً من خلال المساجلات التي تصل إلى درجة من الفظاظة والهجائية سواء إزاء تصرفات داخل المؤسسة أو سياسات أو مشروعات قوانيـــن للحكومـــة أو ظواهر اجتماعية أو سياسية. امتد هذا النطاق إلى إبـــداء الـــرأي وإصـــدار الفتاوى الإعلامية المتلفزةعبر الآليات المرئية والمســـموعة والمقـــروءة - في الشئون العربية على اختلافها سواء في أمور السياسة -ماعدا السياسة في دول ومجتمعات النفط كلها- أو الدين، أو فـــي مسائل الأحوال الشخصية، وفي الإبداع الفني والروائي، وبعض الفـــتاوى يمتد إلى مجالات تحتاج إلى تخصصات في العلوم الاجتماعية والسياســـية وإلـــى مـــناهج معقدة في النقد الأدبي والفني، ولكن الوظيفة والمهـــنة تحولـــت علـــى أيدى بعضهم إلى سلطة دينية وإفتائية فى كافة التخصصات!

فـــي ظل تدهور مستويات الوعي الديني والثقافي والسياسي في غالـــب الأوســـاط الاجتماعية العربية- والمصرية تحديدا- ظلت الأسئلة المطلـــوب إبداء الرأي أو الإفتاء حولها تدور في الغالب حول مزيج من

(٩) انظـــر في هذا الصدد نبيل عبد الفتاح (رئيس تحرير) وآخرين: تقرير الحالة الدينية فـــي مصـــر (التقرير الثاني) ص ٣٥٣ إلى ص٣٧٤، الناشر مركز الدراسات السياسية والاســـتراتيجية بالأهرام ١٩٩٧، وانظر أيضاً محمد حافظ دياب "الإسلاميون المستقلون، الهوية والسؤال" دار ميريت، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.

الفلكلوريات، والخرافات الشعبية، وتخليطات ظواهر التدين الشعبي والطقسي، الذي أصبح واسطة العقد بين وعي النخبة ووعي الجماهير العريضة. وبما يثير ظاهرة تدني مستوى ونوعية الأسئلة التي يطرحها وعي النخبة ووعي الجماهير معا. وليس ثمة شك في أن انحطاط الأسئلة -بما لها من دلالة على غالب الوعي الجمعي والنخبوي في مرحلة تاريخية ما- يشير إلى تدهور في مستوى الثقافة عموما، فإذا كان الأمر يتعلق بالنظام الديني وظواهره وأنساقه ومعاييره، فإن ذلك يشير إلى شكلية وطقوسية أنماط التدين السائدة، بل إنه في أحيان عديدة يفعل وينمى النزعة التزمتية الصارمة - التي تخالف قاعدة أن الدين الإسلامي الحنيف يسر لا عسر-[١٠] ويجعل بعضها أقرب إلى نزعة استعراضية

(١٠) من دعائم التشريع الإسلامي المقررة في نظر علماء الدين نفي الحرج، وقلة التكاليف، والتدرج في الأحكام، ومسايرة مصالح الناس، وتحقيق العدالة بين الناس، وفي هذا الصدد يذهب د. عبد الحميد أبو المكارم إسماعيل في مؤلفه "التشريع الإسلامي، نظم الحكم" الطبعة الأولى ص١١ إلى أن "معنى الحرج الضيق، ولقد راعى الإسلام التيسير على الناس فرفع عنهم الحرج رحمة بهم، قال تعالى: "وما جعل عليكم في الدين من حرج" ويقول سبحانه وتعالى: "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها"، وفي قلة التكاليف يذهب إلى أن لم يكن الإسلام دينا مرهقا لأتباعه أو ذويه، وإنما هو دين الرحمة، ولذلك نجد أن هناك قلة في التكاليف تخفيفا على المسلمين، وفي هذا يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحد حدودا فلا تعتدوها وحرّم أشياء فلا تنتهكوها وسكت عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها" وفي هذا المجال يقول الله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم عفا الله عنها والله غفور رحيم" ولهذا كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يلعن من سأل عما لم يكن " الناشر: على نفقة المؤلف، الطبعة الأولى ١٩٧٧. وانظر في تقسيم المقاصد العامة للشريعة تفصيلا وتقسيما من حيث قوتها في ذاتها إلى ضرورية وحاجية وتحسينية د. جمال الدين عطية في مؤلفه "النظرية العامة للشريعة الإسلامية" ص ١٠٥ وما بعدها حيث يذهب ص ١٠٧ إلى أن (ب- الحاجية ما يفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين في الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة" غير معروف الناشر ولا مكان النشر- مطبعة المدينة- الطبعة الأولى ١٩٨٨.

أكثر منها تعبيراً عن إيمانية صادقة وعميقة ووقورة ابتغاء مرضاة الله سبحانه وتعالى.

وتبدو النزعة للاستعراض الرمزي أو السلوكي أو الطقوسي في المجال الديني، كأنها جزء من ظاهرة عامة، تسم عمليات التحول إلى المجتمعات بعد الحديثة، وسوف تزداد بروزا ربما في المقبل من السنوات إذا اعتمدنا تفسيراً فلسفياً ذهب إليه جي ديبور لمجتمع الاستعراض،على الرغم من أن شرائط هذا المجتمع هي لصيقة بالمجتمعات الغربية، إلا أن تساقط الحواجز بين الثقافات والمجتمعات عبر الإعلام ووسائطه وثورة المعلومات، أدى إلى اختراق النزعة الاستعراضية للمجتمعات الاستهلاكية لهذه المجتمعات التي يلعب الدين دوراً أساسياً في حياتها وثقافتها، ومن ثم اتخذ السمت الطقوسي الاستعراضي -ليس بالمعنى المبتذل للكلمة، ولكن بالمعنى الفلسفي والسوسيولوجي- إحدى أدوات التعبير الديني، وربما اتخذ بعضه مضموناً معارضاً لسياسات الدولة التسلطية. غير أن الاستعراضية الرمزية والفلكلورية في إطار ثقافة ووعي ديني وثقافي يتسم بالشكلية وغياب العمق الروحي والعقلانية، كل ذلك يؤدي إلى اتجاه المجتمع ونخبته إلى نظام للأسئلة الدينية -وغيرها بالقطع- يعكس خصائص ومستوى الوعي العام والنخبوي السائد، وهذا بالقطع يؤثر على الإجابات التي تعكس مستوى الوعي والأسئلة معا.

يمكن القول إن هذه الظواهر جميعا انعكست على طبيعة حضور المؤسسة الدينية، وخريجيها، وآخرين مارسوا بعض وظائفها سواء ضمن الجمعيات الأهلية الدينية أو منفردين، أو الإنتاج الإفتائي والأيديولوجي السياسي للجماعات السياسية الإسلامية على اختلافها.

لم تعد هناك وحدة في نظام إنتاج الخطاب الديني الرسمي -وأيضا اللا رسمي أياً كان- ولا في إصدار الفتاوى عموما أياً كانت طبيعتها سواء تلك التي تمس المجال الخاص، أو العقائد أو الأحوال الشخصية، وكذلك المجال العام وتداخلات الديني مع السياسي والعقيدي مع التشريعي والوضعي والميتاوضعي.. الخ.

ثمة تعددية وتنوع، إن لم نقل تشتتاً وتعارضاً، وتناقضات، ومنافسات بين مراكز إنتاج الخطاب الديني والفتاوى والنزوع إلى تفريعات التفريعات والتفاصيل في نزعة كلية يبدو كأنها تسعى إلى

احتواء المجال الديني للمجالين الخاص والعام معا بحيث يغدوان تحت سيطرة شبه كلية ومن ثم تحقق هذه المراكز والأشخاص والرموز مكانة وحضوراً كثيفاً لا يمكن معه للدولة وللسلطات السياسية والثقافية.. الخ، أن تتجاوزه، أو تستبعده بحكم حضوره شبه الكلي في تضاعيف اليومي وتفصيلاته(١١).

ذهب بعض علماء الدين إزاء هذا المشهد إلى القول بأن ثمة عشوائية لا نظير لها، وأن الإفتاء في قضايا تمس حياة المسلمين المعاصرين، أصبح خاضعا في بعض جوانبه إلى فئية وأشخاص غير مؤهلين قط لأداء هذه الوظيفة الحساسة والهامة(١٢)، ولا سيما في ظل الأجواء الراهنة التي تتسم بالنزاعات في الآراء والأحكام بين مراكز إنتاج الفتوى.

---

(١١) تبدو ظاهرة تعدد وتضارب الفتاوى تعبيرا عن اختلاف التفسيرات والتأويلات بين مراكز إنتاج الفتاوى، واختلاف آراء الفقهاء والوعاظ، سواء في انتماءاتهم المذهبية، وفي العمق والخبرة والتكوين العلمي. وبعض الاختلاف تعبير عن تباين وجهات النظر الاجتماعية والسياسية، أو في الانتماء المؤسسي –رسمي وغير رسمي–، بل وحتى داخل المؤسسة الدينية يمكن أن تحدث خلافات تبدو حادة في أحيان عديدة، كما حدث في الخلافات بين شيخ الأزهر الحالي د. سيد طنطاوي عندما كان مفتيا للجمهورية في مصر، وبين شيخ الأزهر السابق المرحوم جاد الحق علي جاد الحق. انظر في ذلك نبيل عبد الفتاح (رئيس تحرير) وآخرين: الحالة الدينية في مصر ١٩٩٥، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ص٧٥، ٧٦ الطبعة السادسة ١٩٩٨.

(١٢) يذهب د. يوسف القرضاوي في هذا الصدد إلى القول "ومما ولدته الليالي الحاملة بالعجائب: ما يذهب إليه بعض الناس الذين أقحموا أنفسهم على الثقافة الإسلامية، دون أن يتأهلوا لها بما ينبغي من علم القرآن والسنة ولغة العرب وعلومها، وأصول الفقه، وتراث السلف، فدخلوا فيما لا يحسنون، وخاضوا فيما لا يعرفون، وأفتوا بغير علم، وحكموا بغير بينة، ودعوا على غير بصيرة، وقالوا على الله ما لا يعلمون.." نشير إلى أن ملاحظة د. القرضاوي نبه إليها كثير من علماء الدين، وكثير من الباحثين والمثقفين عموما، بقطع النظر عن توظيف كل منهم لهذه الملاحظة عن الظاهرة ذاتها، في إطار بنيته الفكرية واتجاهاته الفقهية أو السياسية أو المذهبية أو جماعته التي ينتمي إليها، أو ما يدلل بها عليه، إزاء مخالفيه في الرأي الفقهي أو السياسي عموما.." انظر في ذلك كتابه: موقف الإسلام العقدي من كفر اليهود والنصارى" ص٥، ٦، الناشر مكتبة وهبة، الطبعة الأولى ١٩٩٩.

يمكـــن إيجاز طبيعة التغير في علاقة المؤسسة الدينية الرسمية، وبين النظام السياسي وبينها وبين المراكز الدينية الأخرى فيما يلي:

(أ) اعـــتماد الـــنظام السياســـي ونخبته على المؤسسة الأزهرية الرســـمية فـــي دعم خطابها وإضفاء الدفاعات والتبريرات والتسويغات الشـــرعية والأصـــولية عليه في مواجهة القوى السياسية الإسلامية على اخـــتلافها (الإخوان المسلمون، والجهاد، والجماعة الإسلامية.. الخ) مما أدى إلى توسع حضور المؤسسة في المجالين العام والخاص، لكي تحاول الاستحواذ على مناطق سيطرت عليها قوى الإسلام السياسي.

(ب) لم تعد المؤسسة الرسمية تمتلك تجانسها، وتكاملها الداخلي، ووحـــدة الرأي الديني فيها، في إطار تعدد المذاهب والأفكار، وإنما هناك عناصر عديدة أصبح لها -نظراً لمتغيرات عديدة أشرنا إليها سابقا- من المكانـــة والقوة والقدرة وعلى إبداء آراء نقيضة لرأي المؤسسة، وهناك من يفتح المجال لهذه العناصر باعتبارها تطرح الآراء الفقهية والشرعية الســـليمة التـــي تـــتفق مع أحكام الشريعة وكتاب الله وسنة نبيه الكريم، وبعض هؤلاء حققوا ذيوعا وجماهيرية واسعة خلال العقود الماضية.

(ج) انتقادات بعض القوى السياسية الإسلامية للمؤسسة وقادتها، دفـــع علماءها إلى مزيد من المحافظة والتشدد دفاعاً عن مكانتهم العلمية والرسمية، ومثالها نقد الشيخ عمر عبد الرحمن مفتي الجماعة الإسلامية وقائدها الروحي في بدايتها(١٣) لشيخ الجامع الأزهر، في مؤلف "الله أكبر فليستقل شيخ الأزهر".

---

(١٣) كان الشيخ عمر عبد الرحمن أحد أبرز القادة المنظرين للجماعة الإسلامية، ومفتيها فـــي المراحل الأولى، ثم تراجع هذا الدور نسبيا بعد بروز عدة منظرين جدد جماعيين أو فرديـــن للجماعـــة، واتســـع إنتاجها الفقهي والأيديولوجي، ثم بروز خلافات حول ولاية الضـــرير داخلها ثم خلافات بين الرؤى السياسية والفقهية بين عناصر قيادية للجماعة فى خـــارج البلاد، كرفاعى أحمد طه مثلا فى الجماعة الإسلامية، والتحول فى مواقف أيمن الظواهـــرى، بعـــد تحالفـــه وصحبته مع أسامة بن لادن فى تنظيم القاعدة ورفض هؤلاء لمبادرة وقف العنف التى أصدرها القادة التاريخيون للجماعة الإسلامية، وتنظيم الجهاد.

يمكن بعد ذلك ملاحظة اتجاه آراء وفتاوى شيخ الأزهر المرحوم جاد الحق علي جاد الحق نحو التشدد، والمغالاة والمحافظة[١٤]. كانت انتقاداته -رحمه الله- للجماعات السياسية الإسلامية الراديكالية تنحو إلى التوازن ونقد الغلو العلماني فضلا عن الأوضاع والسياسات التي أدت إلى ذلك في المجتمع وإلى نشوء التطرف الديني. اتسمت مرحلة ولاية شيخ الأزهر السابق بظهور اختلاف في وجهات النظر الإفتائية بينه وبين المفتي السابق للجمهورية، وشيخ الأزهر الحالي د. سيد طنطاوي، حول بعض الموضوعات التي صدرت فيها فتاوى متضاربة.

(د) ساهمت الانتقادات السياسية للمؤسسة من قبل الجماعات الراديكالية، وبعض الدعاة الأهليين إلى التأثير على تماسك المؤسسة الداخلي والخارجي، وفي إنتاجها الإفتائي والفقهي، بما أثر على مكانتها مصريا وإسلاميا وعربيا، الأمر الذي جعل بعض الدول الإسلامية لا تعترف بالشهادات التي يمنحها الأزهر لدارسيه أياً كان مستواها، كتونس وتركيا. أدى ذلك إلى تنشيط مراكز أخرى في إنتاج الفتاوى والآراء الفقهية والانتقال إلى مواقع أخرى في دول النفط، وداخليا بتنشيط ظاهرة "الجرأة في الإفتاء"، وهى ظاهرة لا علاقة لها بالجسارة أو الحرية العقلية، أو الاجتهاد في الفقه، وإنما لها علاقة بتصدي غير المؤهلين فقهيا ولغويا وعلميا لإصدار الفتاوى.

(هـ) لا تزال الدولة تمتلك بعض آليات التوجيه على المؤسسة عموما، ولكن هذه الآليات تتآكل نسبيا، نظراً لقدرتها على تحريك المؤسسة التشريعية التي يمكنها صناعة بعض التشريعات في المجال الخاص كالقانون الأخير بتعديل إجراءات قانون الأحوال الشخصية والذى سمى إعلامياً بقانون الخلع، إلا أنها تقبل عمليات المساومة والضغوط تحت سطوة انتقادات عناصر من المؤسسة -أو البرلمان- لمشروع القانون أثناء طرحه للنقاش البرلماني والعام، وذلك تعبيراً عن مواقف تقليدية ومحافظة أكثر منه تعبيراً عن التزام بأحكام الشريعة الإسلامية أو بنص ضمن الآراء الفقهية، إذ الخلاف كان بين وجهات نظر فقهية

---

(١٤) انظر في ذلك فتواه في مجلة الأزهر العدد الصادر في أبريل ١٩٩٦، حول الأقباط.

واجتماعية أكثر من كونه حول البعد أو القرب من الشريعة، على الرغم من أن كلا الاتجاهين نطق بأنه الأقرب إلى الشريعة وأصولها وأحكامها. إن انـتقادات كلا الطرفين لبعضهما البعض أستخدمت فيها مجموعة من الأوصاف القاسية إزاء أساتذة الأزهر الآخرين.(١٥)

(و) الدولة المصرية -ونخبتها السياسية- باتت تفتقر إلى تصور متجانس للعلاقة بين الدين والسياسة والحياة، مؤسس فلسفياً ونظرياً أو فقهياً أو علمانياً أو شبه ذلك، كما كان الأمر في ظل الحقبة شبه الليبرالية، والناصرية، والساداتية، إذ في كل مرحلة كان ثمة رؤية يمكن

---

(١٥) انظر نموذجا للأوصاف القاسية التي استخدمت في الخلاف حول تعديلات قانون الأحوال الشخصية الأخير -وعنف الخطاب- في بعض التعبيرات التي نسبت إلى الدكتور مصطفى الشكعة في جريدة الشعب في عددها الصادر في ٢١/١/ ٢٠٠٠ تحت عنوان "الشيخ خاطر وكل فقهاء مجمع البحوث الإسلامية غير موافقين على مشروع القانون، والذي تناول فيه كاتبه قانون الأحوال الشخصية الجديد، وقد أورد المحرر عبارات منسوبة إلى الدكتور الشكعة، الذي أكد أنها لم ترد على لسانه وقام بإرسال توضيح إلى الإمام الأكبر شيخ الأزهر ورئيس مجمع البحوث الإسلامية ذهب فيه إلى القول "في الاجتماع الأخير لمجلس مجمع البحوث الإسلامية الذي لم أتشرف بحضوره لملازمتي الفراش بسبب إصابتي بأنفلونزا شديدة أثير موضوع حوار جرى بين أحد المحررين بجريدة الشعب وبيني، نُسب إليّ كلام يتعلق بقانون الأحوال الشخصية، تضمن عبارات جارحة أجريت على لساني، مثل عبارة (وزارة العدل جاءت بالمشروع ليبصم عليه في المجمع) أو عبارة (القانون المشبوه) أو لفظ (جرجرة)، وما شابه ذلك من عبارات. وتعلمون أن هذه النوعية من الألفاظ العامية الخشنة لا تجري على لساني، ولا أحسن استعمالها مع من لا يتفق رأيي مع آرائهم، وذلك لأني تعلمت أدب الحوار في مدرسة سيدي وسيد البلغاء أدبا وذوقا سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعلى ذلك فإن عبارة (يبصم) أو غيرها من كلمات وردت في الحوار المشار إليه، وتسئ من قريب أو من بعيد -تصريحا أو تلميحا- إلى أي إنسان أو أية مؤسسة إسلامية لا أستبيح لنفسي التفوه بها، لأن هذا الضرب من القول الخشن لا يأتلف مع سجيتي، ولا يتفق مع نشأتي، ومن ثم نسبت إليّ أمرا يأباه ذو المروءات...، انظر في ذلك صحيفة صوت الأزهر، السنة الأولى، العدد (٢٣) ص١، العدد الصادر في ٣ مارس ٢٠٠٠.

تلمس معالمها من الوثائق الدستورية أو السياسية أو القانونية للنظام السياسي، ونخبته الحاكمة وخطابها السياسي.

إذا حاولنا استخلاص موقف ما من مجموعة سياسات وأداء النظام -ونخبته- يمكننا إيجازها في النزعة الذرائعية والعملية حيث يدور موقفها من الدين حول المنفعة العملية المحضة من توظيفاته السياسية أو الاجتماعية. الدولة تغض بصرها السياسي والإعلامي إذا كانت الطقوس والشعائر والممارسات الدينية لا تثير أزمة أو مشكلة دينية -مذهبية- أو طائفية، أو تحولت إلى توظيف سياسي من قبل الجماعات الإسلامية السياسية. إن جهاز الدولة وطابعه العملي يبدو في تساهله حتى ولو وصل الأمر إلى الحد الذي تسيطر عناصر ذات أفكار أصولية محافظة وتقليدية ومتشددة على عملية إعداد صياغة المناهج التعليمية. الدولة تبدأ بالتدخل عبر الأداة الأمنية في حال إذا ما تحولت ظواهر وسلوكيات التدين الإسلامي إلى أمور تهدد قيمة أمنية أو سياسية للنظام، ومنها الاستقرار السياسي والطائفي أو سيطرة النظام ونخبته السياسية على الهياكل الوسيطة، والانتخابات البرلمانية أو مجلس الشورى أو المجالس الشعبية. والدولة والحكومة في أدائها السياسي وفي ضرباتها الأمنية تنحو إلى التوازن على عادتها القديمة، ولكن بعد تآكل اليسار عموما في بعض اللحظات تنزع الدولة إلى عدة مستويات في استراتيجيتها يمكن لنا رصدها فيما يلي:

١- إثبات إن أطروحات الإسلاميين السياسيين غير موافقة لصحيح الإسلام وأصوله وثوابته، أو أنها تنطوي على تشدد ومغالاة، وتعتمد في ذلك على مساندة خطاب تنتجه بعض عناصر المؤسسة الرسمية.

٢- المزايدة على القوى الإسلامية من خلال الإعلام المرئي والمسموع والمكتوب بالمساحات العديدة التي يبث من خلالها خطاب إسلامي أصولي، مع فرض رقابات على البث المرئي للدراما التمثيلية أو الفيلمية الأجنبية. وتتراجع عن هذا المنحى في حال إذا ما خفت العنف المادي والرمزي الإسلامي الأصولي الذي تمارسه الجماعات الإسلامية، كما حدث في نهاية عقد التسعينيات مع انخفاض معدلات عنف الجماعات السياسية الإسلامية الراديكالية.

٣- الربط بين العنف ذي الوجوه الدينية و"الطائفية" وبين اصطلاح الإرهاب مع تكثيف الدلالات السلبية والإيحاءات الكريهة للمصطلح.

٤- توظيف الجوانب الدينية، وخطاب الهوية المسيطر -المغلق والأيديولوجي- في حال توتر العلاقات في مجال المفاوضات بين الفلسطينيين والسوريين وإسرائيل أو إزاء ضغوط إسرائيلية وأوروبية وأمريكية، أو في مواجهة أي خلافات بين نخبة الحكم، وبين الولايات المتحدة، أو في القضايا الدولية عموما كالموقف من تفجر مشاكل البلقان -البوسنة والهرسك- ثم في ضرب روسيا للشيشان، وهنا تترك الدولة كافة الوسائل الإعلامية المسيطر عليها، لتحويل هذه الأنماط من الصراعات من مجالها التاريخي- السياسي والديني والأمني والثقافي والاستراتيجي إلى المجال الديني المحض، بما يرفع من معدلات التعبئة السياسية الدينية للرأي العام عن طريق إغفال الجوانب المعقدة للنزاعات السابقة وتحويلها إلى مجرد هجاءات قائمة على أساس ديني. وفي هذا لا ترى الدولة غضاضة طالما يمكنها أن تصدر بعض التصريحات أو البيانات كي تؤكد أنها تراعي البعد الديني الإسلامي إزاء هذه المشكلات المتفجرة، وتناصر المسلمين في البوسنة والهرسك وكوسوفو والشيشان، ومناصرة القضية الفلسطينية، أو مع الشعب العراقى مع نسبة مشاكله لقيادته السياسية قبل سقوط النظام الديكتاتورى السابق بقيادة صدام حسين واحتلال الولايات المتحدة وبريطانيا للعراق، وانهيار هياكل الدولة العراقية. وترمى من وراء ذلك إلى تحقيق بعض الأهداف السياسية الداخلية إزاء الخطابات الإسلامية الداخلية، وفي مجال السياسة الخارجية مع الدول العربية والإسلامية.

نحن إذن إزاء مواقف عملية محضة تحركها الأهداف والمصالح السياسية والأمنية السريعة والآنية دونما بلورة لموقف أو مجموعة من القيم الأساسية الدينية والروحية والإنسانية عموما في علاقة الدين بالحياة والتشريع والمؤسسات وأنماط الحياة، أياً كان هذا الموقف الذي تذهب إليه نخبة الحكم. وهذا الموقف يبدو مغايرا لمواقف في إيران -على تباينها- أو في السعودية أو الخليج، أو ليبيا من ناحية. أو مواقف في تونس والجزائر والمغرب على اختلاف فيما بينهم، أو حتى في النظام

السوداني. لا شك أن الموقف الذرائعي المرن، الذي يتشكل وفق عوارض أو طوارئ الأحداث غالبا ما يخضع في استجاباته لأنماط من الضغوط العديدة داخلية أو خارجية. من ناحية أخرى، لا توجد رؤى تنتظم في إطارها سياسات الدولة إزاء الظواهر المختلفة -والمشاكل العديدة- الناتجة عن اضطراب تصور النخبة للعلاقات بين الدين والسياسة والثقافة والمؤسسات والتعليم والحياة اليومية، ويؤدي ذلك دائما إلى التخبط، وعدم التراكم وغياب المعالجات البنائية. من ثم تتراكم المشاكل، وتضطرب السياسات وتتفاقم، وفي بعض الأحيان تبدو الأدوات الأمنية القمعية، وكأنها الخيار الوحيد لأمور حساسة لا تعالج إلا بالسياسة والخيال المرهف والعلم والحصافة، ويغدو القمع المشروع - في حدود الشرعية القانونية- محض خيار آخر، وضمن خيارات أخرى أكثر تعقيدا.

وقد أثرت السياقات السياسية والثقافية والاجتماعية والدينية السالفة - بما انطوت عليه من ظواهر وإشكاليات وظروف وضغوط عديدة- في إنتاج الفتاوى الدينية، وفي إضفاء القطعية والحدية والتشدد على بعضها. ومن ناحية أخرى، أثر هذا الأمر على طبيعة الأسئلة المطروحة على العقل الفقهي والعقل الوعظي والدعوي والعقل الديني- السياسي لدى منظري الجماعات السياسية الإسلامية على اختلافها ولا سيما الراديكالية منها، أو الأسئلة التي طرحتها هذه الأنماط العقلية، ومن ثم الإجابات والفتاوى والتنظيرات التي تم إنتاجها.

إن نظرة فاحصة ومدققة على هذه الأطر التاريخية والفقهية والوعظية والإفتائية، تكشف عن غلبة الخطابات العنيفة والصارمة والحدية، وعن مزاج حدي وسجالي لدى البعض، الأمر الذي أشاع انطباعات غير صحيحة مفادها غياب لمسعى تجديدي في الفقه الإسلامي، بل وغروب للتيار الوسطي والاعتدالي الذي يروم رفع العوائق بين الدين وأنماط الحياة المعاشة في مصر عبر التيسير على الناس، وتقريب المفاهيم الإسلامية الصحيحة. إن النظرة على حقل الإنتاج الخطابى العملى - عبر الإفتاء - أو بعض المعالجات لظواهر معاصرة تشير إلى محاولات محدودة لإيجاد حلول لمشكلات وظواهر وعلاقات بين المسلم والحياة الحديثة، ومفاهيم وهياكل الدولة الحديثة والمعاصرة. بعض هذه

الاجتهادات والأفكار يمكن بلورتها في عدة اتجاهات نوجزها على سبيل المثال الرصدي لا الحصري فيما يلي:

١- اجتهادات محددة تسعى إلى سد بعض الفجوات في حياة المسلمين المعاصرين، والإطار الدولي -العولمي الآني- لحياتهم، كحقوق الإنسان مع بعض التحفظات، ومنها الموقف إزاء المرأة وأدوارها، والمواطنين المصريين من غير المسلمين، والحريات العامة، ثم التعددية السياسية والحزبية، والموقف من العنف وأنماطه ذات الوجوه والأقنعة الدينية والمذهبية والطائفية من الملاحظ أن غالب هذه الكتابات، تتسم بالخطاب التمجيدى للفقه الإسلامى، وتبجيل الذات، والخلط بين مفاهيم حديثة ومعاصرة ذات محتوى ومنطق علمانى وإنسانى، واعتبار أن الفقه الإسلامى سبق الحضارة الغربية إليها، وكأن الموضوع يدور حول أسبقية الوصول لهذه المبادئ، والأفكار، لا تطبيقها على واقع المجتمعات الإسلامية والعربية ومصر تحديداً.

٢- استكمال الاتجاهات المقارنة في مؤلفات الفقه بين أحكام الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي المصري والمقارن. يغلب على هذا الاتجاه الطابع الشكلي والرصدي -وأقله التحليلي- فضلا عن توظيف الأطر والمصطلحات النظرية القانونية اللاتينية -الفرنسية تحديدا- على بعض الكتابات، ولا سيما تلك التي تدور حول الفقه "الدستوري الإسلامي" والدولة الإسلامية وفقه الشورى.. إلخ أو الفقه الجنائي الإسلامي، حيث تم توظيف نظرية الجريمة في تحليل وتأصيل القواعد الفقهية والجنائية الإسلامية كنظامي الحدود والتعزيرات.. الخ.

٣- استمرارية الاتجاه الساعي إلى تأليف موسوعات فقهية إسلامية معاصرة تمثل استكمالا للجهود التي تمت من قبل في مصر، كموسوعة عبد الناصر للفقه الإسلامي.. إلخ.

الاتجاهات الثلاثة السابقة ظلت بعيدة عن الإعلام المرئي والمسموع والمكتوب وأيضا عن الرصد والتنويه بها، لصالح حضور طاغ ومكثف لأشكال الخطاب الديني السياسي العنيف وغيره، أو الخطاب الأصولي الرسمي المنافس له، أو نيران العنف المتصادم الرسمي واللارسمي، أو بروز سلطة الخطاب الوعظي والإفتائي المرئي والمكتوب والمتلفز عبر الفضائيات الخليجية إلخ. كل هذا شارك في عدم

دعم الاتجاهات التي كانت -ولا تزال- تحاول رفع العنت والتناقض بين المواطنين المصريين المسلمين المعاصرين، ونمط الخطابات الدينية المغالية التي تقدم لهم، وبين حياتهم وما يدور فيها من أزمات وإشكاليات بعضها يثير تناقضات داخلهم، ولا يجدون من الفتاوى والآراء الفقهية ما يرفع هذه الالتباسات في ظل ما حدث ولا يزال في الحقل الديني، والسياسي، والثقافي.

الواقع أن التعليم الديني في الأزهر الشريف، وخارجه هو جزء من هذه السياقات -التي أشرنا إليها من قبل- التي أثرت على تحديد المقررات التعليمية سواء في التعليم العام -الابتدائي والإعدادي والثانوي- والتعليم الجامعي، وما بعده. ثمة ظواهر تعليمية وتدريسية تتطلب مراجعات تستهدف تطوير النظام التعليمي على نحو يسمح بتخريج دعاة وفقهاء ورجال علم ودين على مستوى من التكوين التأصيلي الرفيع بما يسمح لهم بالتصدي بالرأي والفتوى والمشورة والتنظير لما يواجه المواطنين المسلمين من تحديات أياً كانت طبيعتها، وأن يجتهدوا في الرأي ليجعلوا حياة الناس يسرا لا عسرا، ويرفعوا عنهم المشقة والعنت في أزمنة شاقة وصعبة.. إلخ.

إن التوصيفات التحليلية للمؤسسة الدينية الرسمية، والسياقات والمحددات والضغوط المنبثقة من النظام السياسي، ومن القوى الإسلامية السياسية الراديكالية، والإخوان المسلمين، فضلا عن تحولات الواقع الإقليمي، وجماعات الإسلام السياسي، وانعكاسات ثقافة النفط(١٦) على عمليات الإنتاج الأكاديمي والفقهي والإفتائي والوعظي لأساتذة ومشايخ الأزهر الشريف، إن تحليل هذه الاتجاهات وانعكاساتها من الأهمية بمكان، لأن إنتاج الأفكار وتطورها، أو جمودها، لا يتم في فراغ، وإنما في إطار بيئة وظروف، وضغوط، وجملة من المشاكل، والظواهر الاجتماعية والسياسية أو الفكرية.

---

(١٦) انظر مؤلفنا "خطاب الزمن الرمادي، رؤى في أزمة الثقافة المصرية" القاهرة، يافا للدراسات والنشر، من ص٦٧ إلى ص٨٦، ١٩٩٠، وانظر أيضا نبيل عبد الفتاح "النص والرصاص، الإسلام السياسي والأقباط وأزمات الدولة الحديثة في مصر" دار النهار بيروت ١٩٩٨.

إن السياسة التعليمية والبحثية في أي مؤسسة دينية أو مدنية لا توضع في الفراغ، ولا مناهجها وموضوعاتها، إنما أهدافها ومصالحها وآلياتها ومناهجها هي اختيار ضمن اختيارات عديدة، ومن ثم لا يمكن تفهم ظروف ترجيح خيار عن آخر أو سياسة عن أخرى، أو استمرارية سياسية تعليمية، أو مناهج ونصوص بها دون استبدالها بأخرى إلا من خلال معرفة خرائط الاتجاهات، والضغوط التي تؤثر على استمرارية اختيار ما أو تغييره أو تعديله. من هنا لم يكن ممكنا فهم قرارات السياسة التعليمية الأزهرية إلا من خلال عرض للمؤسسة في إطار الظروف العامة والخاصة التي تعمل وتنتج معارفها وتعيد إنتاجها، وتقرر بعض النصوص الفقهية التراثية دون غيرها على طلابها.

تأسيسا على هذا الفهم عرضنا للاتجاهات، والسياقات، والمحددات المحيطة بالمؤسسة الرسمية، حتى نستطيع أن نعرف لماذا اختيار هذه النصوص كجزء من السياسة التعليمية، ونبين اتجاهات التجديد في الفقه الإسلامي حول ذات الموضوعات التي تعرضت لها هذه الكتب التراثية المقررة على طلاب المرحلة الثانوية الأزهرية. ما يسري هنا على هذه المرحلة من مراحل التعليم الأزهري، يمكن مد نطاقه لمعرفة أوضاع المؤسسة وسياستها التعليمية في المرحلة الجامعية.

إن الكتاب موضوع هذا الباب جاء بآراء سوف نشير فيما بعد إلى تجاوز بعض الفقهاء والباحثين الإسلاميين المحدثين والمعاصرين لبعض ما جاء في متنه، أو حواشيه، ومن ثم يبدو متعينا على سياسة تعليمية دينية بديلة أو مختلفة أن تعمل مثلا على إيراد الآراء والفتاوى الجديدة، باللغة والصياغات المعاصرة لطلبة المرحلة الثانوية الأزهرية إلا أن المشاهد الراهنة تشير إلى أن السياسة التعليمية في مجال التعليم الأزهري العام، هي جزء لا يتجزأ من مجموعة من الأزمات التي تواجه الفقه والإفتاء والتعليم الديني في مصر، وتحتاج إلى وقفة ترمي إلى تطويره نحو الأفضل، تحقيقا لغايات ومرامي الإسلام الحنيف.

يمكن لنا رصد بعض الأزمات التي تواجه العقل الفقهي، والدعوي- الوعظي، والإفتائي فيما يلي:

ثمة أزمات عديدة تواجه عمليات إنتاج النصوص الفقهية والإفتائية والوعظية التي ترمي إلى إيجاد ردود واستجابات لمشكلات

عديــدة تواجــه المصــريين المسلمين في علاقتهم بشبكات متعددة من الــتفاعــلات والعلاقــات، أقلهــا ينتمي إلى المناطق العقيدية في الدين الإســلامي، وغالــبها يتصــل بالجوانــب التنظيمية والسلوكية والقيمية والأخلاقــية التي ارتبطت بتطورات الحياة والنظم والمؤسسات المتصلة باندمــاج المجتمع المصري في الحداثة القانونية والسياسية التي ارتبطت باســتمداد الــنظم القانونية الغربية من المصادر الفرنسية والإيطالية منذ محمــد علــي، ثم مع الخديو إسماعيل باشا، تلك التي رمت إلى اندماج مصر في بنية النظام الرأسمالي العالمي، أو جعل مصر قطعة من أوروبا بتعبــير إســماعيل ذائــع الصــيت، أو ارتباطها كعملية تاريخية بالدين الخارجــي، فضلا عن توافر جملة ظروف داخلية وثقافية تتعلق بجمود بعــض الهــياكل القانونية والعرفية السائدة عن مجاراة مشروع الهندسة المؤسسية للمدرسة الحديثة[١٧].

إذا صرفنا النظر عن عوامل التشكل التاريخي للمطالبات بالعودة إلى النظام القانوني للشريعة، وبين النــزعة الحديثة في صناعة التشريع، فإن هناك طلبا سياسيا، ضاغطا منْ قوى الإسلام السياسي المعارضة نحو ضــرورة أسلمة القانون، أو من ناحية أخرى، توظيف هذا الطلب ضمن صــناعات السياسة والثقافة في البلاد. إن المشاهد الحالية على اختلافها -وضــغوط المطالــب السياســية وتوظــيفاتها للدين في المجالين العام والخاص- لا يمكن مهما كان صخبها عاليا أن تؤدي إلى حجب مجموعة من المشكلات والأزمات التي تكشف عنها عمليات إنتاج الفقه، والوعظ، والإفــتاء فــي مصــر، سواء كان من المؤسسة الدينية الرسمية، أو من خارجهــا. ويمكن لنا أن نشير سريعا وقبل عرض المشاكل الناتجة عن تقرير بعض المؤلفات الفقهية التراثية على طلبة المرحلة الثانوية بالتعليم الأزهــري دون غــيرها، لا ســيما أن بعض ما جاء بها من أطر فقهية

(١٧) انظر نبيل عبدُ الفتاح "المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر" من ص ٢٣، إلــىص٣٠، ١٩٨٤. و ن. ج. كولســون تــرجمة د. عمر أحمد سراج في "تاريخ التشــريع الإسلامي"، الطبعة الأولى العربية ١٩٩٢، الناشر المؤسسة الجامعية للدراسات والنشــر والتوزيع، بيروت. وانظر تحليلا من وجهة نظر أخرى للأزمة العامة، د. محمد عمارة "أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، القاهرة" دار الشرق الأوسط للنشر، ١٩٨٩.

تجاوزته اتجاهات وآراء وفتاوى حديثة صادرة عن بعض المجددين من علمــاء الديــن، غــير أن بعضها لا يزال يدور في دوائر محدودة بين المتخصصين ولا تتداول وسط قطاعات تعليمية وبحثية أوسع، وأيضا لا يــتم نشــرها بين غالبية الجمهور كي يجدوا حلولا لمشاكل تواجههم في حــياتهم، ومــثالها: وضــع غير المسلمين في إطار المواطنة في الدولة المعاصــرة، ثم أوضاع المرأة، والرقيق. إلخ. تلك الأمور التي لا تزال هــناك آراء فقهــية أو فتاوى وتفسيرات دينية تراثية أو محافظة تحاول تسييدها وحجب غيرها، مما يعطي انطباعات مؤكدة لدى كثر في الغرب -وفــي أوساط المثقفين ورجال السياسة المعاصرين- بأنها هى فقط التي تشكل رؤى الإسلام حول هذه القضايا والإشكاليات، وهو أمر ليس دقيقا، ويحــتاج إلــى إبراز الاجتهادات الأخرى، التي كانت مثالا -ولا تزال- على غنى الفقه الإسلامي وتنوع رؤاه وآراء فقهائه.

إن رصــد هذه المشكلات النوعية للتفسيرات والتأويلات السائدة مــنذ دخول الفقه القانوني الغربي -مع أنظمته القانونية ونظرياته كافة- إلــى ثقافتنا وتشريعاتنا، وخطاباتها وكليات الحقوق، من الأهمية بمكان لأنــه يشير إلى عوامل تساهم في إعادة إنتاج الفجوات بين الفقه والتعليم القانوني -الديني والمدني- وبين الواقع الاجتماعي المتغير. ثمة مشكلات عديدة يمكن لنا إيجازها فيما يلي:

١- أزمــة منهجــية تتمثل في عدم إبداع أساليب بحثية وتحليلية تجدد نظريات وأدوات أصول الفقه، أو تضيف إليها على الأقل، ولا سيما أن علــم أصــول الفقــه وتأصــيلاته وتطوره وأدواره -حتى قفل باب الاجتهاد، وسيادة التقليد- ثم المرحلة الحديثة والمعاصرة، هو علم أسسه الإمــام الشافعي رضي الله عنه وأرضاه، وساهم في تطويره فقهاء كبار لهم إنجازاتهم واجتهاداتهم. من هنا ساهم -ولا يزال- الاتجاه الغالب في إعــادة إنتاج المناهج والمفاهيم والأدوات واللغة الفقهية التراثية إلى وجل غالبية رجال الفقه من التصدي للجوانب المعرفية والمنهاجية والمفاهيمية، وتجديدها أو الإضافة إليها. بل إن تاريخ أصول الفقه لا يزال بعيدا تماما عن المناهج التاريخية في تحليل تطور العلاقة بين النظام العلمي لأصول الفقه وتطورات الواقع الاجتماعي-الاقتصادي، والسياسي في المجتمعات

الإسلامية، أو بين النظم الإفتائية في حقول متعددة ومنتجي الفتاوى، وظروف عصرهم وحياتهم(١٨).

ثمة نزعة غلابة لدى علماء الأصول إلى تسييد المناهج الموروثة عن السلف الصالح فقط، بل إن بعضهم لا يزال يستخدم اللغة والصياغات التقليدية والكلاسيكية للآباء المؤسسين لتراث الفقه الإسلامي الثري. ويكاد الباحث يتساءل ما الذي يقدمه هذا النمط من المؤلفين والمدرسين لأصول الفقه؟ هنا يبدو الفارق كبيراً بين غالبية هؤلاء، وبين الفقهاء العظام من السلف الصالح، بل إن بعض الخلف لا يرقى إلى مستوى الأوائل. ذلك يشير إلى مشكلة منهجية وتعليمية وتربوية في إنتاج المؤسسات التعليمية لذاتها، ولخريجيها من الباحثين والعلماء، صحيح أن ثمة علماء أفاضل طوروا في لغة الكتابة وطرق البحث والتدريس بهدف تيسير عرض الأفكار والمذاهب الفقهية، إلا إن هذا التيسير التدريسي ليس كافيا إذا لم يطور عند مستوى معين أدواته المنهجية، بحيث تؤدي العملية البحثية إلى الخروج من إطار إعادة إنتاج المقولات والأفكار وطرق البحث والتدريس، إلى آفاق أخرى تكشف عن الفجوات والاختلالات بين العقل الفقهي، وتطورات الواقع الاجتماعي والسياسي، وكيف يمكن رفع هذه العوائق بنائية كانت، أو مفاهيمية، بحيث يؤدي ذلك إلى إبداع فقهي، واجتهاد وحلول لمشاكل تلبي مصالح العباد، وترضي الله سبحانه وتعالى، ورسوله صلى الله عليه وسلم.

إن الدعوة لإعادة بناء علم أصول الفقه -بتعبير عبد الجبار الرفاعي أحد علماء الحوزة العلمية في قم- مسألة ملحة بعد أن لبث عدة قرون يكرر ذاته، بفعل ما أشيع خطأ، من أن مسائل أصول الفقه قطعية، وهي ما لا يصح الاجتهاد فيها، ومن المؤسف، كما يقول عبد الجبار الرفاعي، "إن هذا الوهم ارتقى لدى المتأخرين إلى درجة الحقيقة المطلقة،

---

(١٨) انظر تطور هذه المناهج في بعض التقاليد الأكاديمية الاستشراقية، السائدة في جامعة ليدن حول إنتاج الفتاوى في إندونيسيا وجنوب شرق آسيا، في عبد العزيز محمود عبد الغني شادي، العلاقة بين الإفتاء والسياسة في مصر ١٩٨١- ١٩٩٤، رسالة دكتوراه في العلوم السياسية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية- جامعة القاهرة ١٩٩٩.

ولـــم ينتـــبه هـــؤلاء إلى أن الأصوليين الذي صاغوا هذا العلم وبلوروا القواعد الأصولية، إنما اهتدوا إلى تلك القواعد في سياق ما اكتنف حياتهم مـــن اســـتفهامات وحاجـــات تشريعية زمنية انبثقت في داخل الاجتماع الإســـلامي آنـــذاك. مما يعني توالد استفهامات وحاجات تشريعية زمنية جديـــدة، تواكب مسار الاجتماع الإسلامي وتحولاته عبر التاريخ لا تتسع لاســـتيعابها القواعد الموروثة، فيضطر الفقيه لإعادة إنتاج الفتاوى ذاتها، مـــن دون أن يـــدرك العصر واستحقاقاته، لأنه يظل يجول في مدارات الـــتراث، وكلما توغل في تلك المدارات غاب عن حاضره وشاغله"[١٩].

ثمة ما يشير إلى شيوع نمط من التداخل والتأثير بين عقل المؤسسة -إذا جاز التعبير وساغ- وذاكرتها التاريخية، والمؤسسية[٢٠]، وبين النـــزوع الشديد نحو التقليد، بهدف إعادة بناء حدود المؤسسة، أو المدرسة الفقهية، إزاء المؤسسات والمدارس الأخرى، بصرف النظر عن مدى تكيف إنتاج المؤسســـة الفقهي والإفتائي والتفسيري وبين تحديات الحياة اليومية داخل مجتمعاتنا.

إن التماهـــي مع تاريخ علم أصول الفقه وتراثه -أيضا من لدن بعض أو غالبية الدارسين وأساتذة أصول الفقه- يؤدي إلى حالة استغراق

---

(١٩) انظـــر في هذا الرأي الهام مقال عبد الجبار الرفاعي: من جمال الدين الأفغاني إلى جمـــال الدين عطية "العروة الوثقى" تستفيق في "المسلم المعاصر"، ص٥٠، ٥١ من مجلة المسلم المعاصر العدد (٩٣/ ٩٤) السنة الرابعة والعشرون، أغسطس- سبتمبر- أكتوبر- نوفمبر- ديسمبر ١٩٩٩.

(٢٠) يذهب مارتش وأولسون إلى أن الذاكرة المؤسسية Institutional Memory، تعد أحـــد المتغيرات المؤسسية المهمة التي تشكل قيدا على الفاعلية، انظر إشارة إلى كتابهما الهـــام "إعـــادة اكتشاف المؤسسات"، في الرسالة الهامة التي قدمتها منار الشوربجي لنيل درجـــة الدكـــتوراه فـــي العلـــوم السياسية عن: العوامل المؤسسية المؤثرة على العملية التشريعية في الكونجرس الأمريكي- مع دراسة حالة للكونجرس الثالث بعد المائة ١٩٩٢ - ١٩٩٤، مـــن ص ٧٥إلـــى ٩٧، حيـــث قامت الباحثة بتطوير هذا المفهوم وطبقته في دراستها على الكونجرس.

في مشاكل وظواهر وردود ارتبطت بأزمنتها، وسياقاتها، وبما يؤدي إلى فجوة في العلاقة مع حاضر المسلمين المصريين، والحياة التي يعيشونها.

ومن الشيق أن نلاحظ في هذا الإطار أن بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين مثل د. أحمد كمال أبو المجد، يذهب إلى: "إن العقل المسلم لا يزال على الجملة، وعلى مستوى العامة، وخاصة المثقفين لا يزال فكرا مشدودا إلى الماضي.. التماسا "للاتباع" بالرجوع إلى عصر الرسالة، والتأسي برسول الله صلى الله عليه وسلم وبصحابته وتابعيه، على أساس أن خير القرون قرن النبي (صلعم) وأن تباعد الزمان يحمل -بالضرورة- تباعدا موضوعيا عن روح الإسلام ومبادئه"[٢١].

لا شك أن هذا الانشداد الماضوي يؤدي إلى انعكاسات على رؤى دارسي الأصول، أو معلميها، لأنه "يأخذ أشكالا وصورا عديدة، فهو عند الباحثين في الفقه وأصوله وفروعه، ارتباط نصي يكاد يذهل عن كليات الشريعة وعن مقاصدها. ولا يبالي أن يفتى الناس بأحكام جزئية واضحة البعد عن مقاصد الشريعة.. وذلك التزاما بأقيسة فقهية أو آراء للقدامى ظاهرة البعد عن تحقيق مصالح الناس.. ودافعة بهم دفعا إلى العسر والحرج وغياب "تعقل" الشريعة وهو عند العامة وكثير من المثقفين هلع وذعر شديدان من كل دعوة للتجديد أو مناقشة جريئة لآراء الأقدمين أو الإفتاء برأي لم يقل به أو بما يشابهه أحد من فقهاء المدارس الأربع"[٢٢]. ويذهب أحمد كمال أبو المجد بصراحة واجبة إلى القول "ولو هذا الذعر اتخذ أشكالا دفاعية لهان الأمر، ولكنه تحول إلى حملات ضارية على كل من يجهر بالدعوة إلى التجديد، أو ينبه إلى حاجة الناس الماسة والملحة إلى تجديد في الفقه، قبل أن يضيق الأمر بهؤلاء الناس، فيقع منهم -اضطرارا- الإعراض عن جملة الشريعة"[٢٣] والعياذ بالله. إن توصيف

---

(٢١) انظر د. أحمد كمال أبو المجد: "المسلمون.. رؤية للمستقبل"، مجلة المسلم المعاصر العدد سالف الذكر ص٨٨. وانظر محاولة أولية حول ضرورات التجديد والإصلاح عموما في د. محسن عبد الحميد: تجديد الفكر الإسلامي، من منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.

(٢٢) أحمد كمال أبو المجد، المرجع السابق ص٨٨.

(٢٣) أحمد كمال أبو المجد، المرجع السابق ص٨٨.

كمـــال أبو المجد الجاد جاء في وقته حيث ذهب إلى تغلب "الجمود على الاجـــتهاد.. وصار "الخوف على الإسلام" مذهبا من مذاهب سد الذرائع" يوشك أن يوقف مسيرة "العقل المسلم" وأن يحول بين العقلاء وبين تدارك الحـــال، وامتدت هذه الروح "المحافظة"، و"المترددة" إلى جميع مجالات الفكـــر الإســـلامي.. فـــي ميادين التفسير، وعلم الحديث، وأصول الفقه وفروعه المختلفة"(٢٤).

إن الاقتباسات الموسعة سالفة الذكر، هدفها الإشارة إلى أن عقول فقهـــاء وباحثيـــن بارزيـــن في الفقه وأصوله الإسلامية -أو في العلوم القانونـــية الحديـــثة- يؤرقهم ما وصل إليه حال الفقه وأصوله، بل الفكر الإســـلامي عموما، على الرغم من ظواهر تشدد وتزمت غالب مفكري وجماعات الإسلام السياسي، وإنتاجهم الفكري السياسي، فضلا عن جمود بعـــض أنمـــاط الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر، التي تسيطر على جوانب عديدة من ظاهرة المد الإسلامي السياسي والاجتماعي المعاصر. ثمة أزمة إذن ومشكلة أساسية تتعلق بمناهج البحث في العلوم الإسلامية وإعادة إنتاج الباحثين المعاصرين لجملة المفاهيم والمقولات واللغة الفقهية والتدريســـية والتفسيرية للآباء والأسلاف المؤسسين للعلوم الدينية. بعض هـــذا مـــرجعه الخوف من الاجتهاد فإذا أصاب المجتهد فله أجران، وإذا أخطـــأ فله أجر، إلا أن ذلك أمر استثنائي ولدى قلة من أساتذة الأصول والمشايخ الأفاضل المجتهدين، ثم إن الأمر لدى البعض مبعثه الخوف كما قلـــت، أو عـــدم توافر شرائط الاجتهاد. ثمة إذن بُعد مؤسسي ومنهجي يرتـــبط بعمليات التنشئة الفقهية داخل المؤسسة التعليمية تحول غالبا دون إنـــتاج مجتهديـــن، ويـــبرز منٍ بينهم أحيانا، من لعبت ظروفه وكفاءاته ومواهبه وخبراته الخاصة دوراً في تغيير وجهته البحثية بعيداً عن سنن وتقاليد المؤسسة التعليمية الرسمية. ومن ثم تشكل اجتهاداتهم مسعى فقهيا اســـتثنائيا، ولا سيما في ظل رحيل أكابر الفقهاء من مرتبة أستاذنا الشيخ محمود شلتوت رحمه الله.

---

(٢٤) انظـــر هذه الرؤية الهامة في د. أحمد كمال أبو المجد، المرجع السابق ص٨٩ وما بعدها.

٢- ثمة غلبة لخطاب إسلامي دفاعي تبجيلي يستخدم - في أفضل الأحوال- في عرض العلوم الإسلامية على اختلافها، وما قام به كبار الفقهاء أو تابعوهم، أو تابعو التابعين، دون تحليل للإنتاج الفقهي والتفسيري، في ضوء التطور الثقافي والعلمي الذي شهده عالمنا ومجتمعاتنا العربية والإسلامية على اختلافها في درجات التطور الثقافي والاجتماعي والسياسي. لا يمكن للعلم أن يتطور دونما استيعاب عمليات التغير الاجتماعي والفكري... إلخ. والغريب أن هذا الموقف يتنافى مع تاريخ الفقه الإسلامي، وشجاعة كبار الفقهاء. خذ مثلا مؤسس الأصول الإمام الشافعي استطاع في شجاعة تليق بعالم جليل مثله أن يغير مذهبه في مصر، ويتأثر بالتقاليد والتراث المصري في هذا الصدد، بل خذ تاريخاً من الكتابات والسجالات والآراء والخلافات الرحيمة بين الفقهاء، بحثا عن رفع الحرج والتيسير على الناس في حياتهم.

٣- يبدو أن الحركة الإسلامية السياسية الراديكالية، والطابع الصدامي بينها وبين النظام السياسي وأجهزته التي تحتكر "العنف المشروع"، أدى إلى التأثير على الإنتاج الفقهي والفكري والإسلامي عموما، من حيث أولويات القضايا المطروحة والأسئلة المطلوب إجابات حولها، وحول مدى مشروعية بعض الآراء أو الأفكار أو السلوكيات. أغلب الظن أن اهتمامات الباحثين والمحللين تركزت حول قضايا العنف ذي الوجوه الدينية والطائفية، وحول دراسة الجماعات الإسلامية السياسية، ومنظومات الأفكار الأيديولوجية التي تطرحها ومواقفها من قضايا عديدة، كالدولة الحديثة، والديمقراطية والتعددية السياسية، والقانون الحديث، والموقف من الغرب.. الخ. ثم ساهم انتشار موجات العنف الذي مارسته بعض الجماعات الراديكالية كالجماعة الإسلامية، والجهاد -طلائع الفتح- في صرف اهتمام الإنتاج الإفتائي والفقهي بل والسياسي، ومنتجيه لدى المدارس الفكرية والسياسية على اختلافها من التركيز على الأمور ذات الطبيعة المنهاجية والمعرفية في الفقه الإسلامي المعاصر. بل خُيّل للبعض أن المدرسة الوسطية والاجتهادية، قد انتهت من الساحة الإسلامية. لا شك أن ذلك غير دقيق، ويرجع إلى شيوع نمط من التشويهات الأيديولوجية المتبادلة، هدفه حجب بعض المدارس التي تحاول الاجتهاد أو بعض المجتهدين ممن يرأسون حركات دينية سياسية، وكلهم

فــي حالة نزاع سياسي مع حكوماتهم وأنظمتهم. ويبدو أن استراتيجيات التشــويه الأيديولوجــي كانــت تمثل أحد ملامح الاستقطابات السياسية المعكوسة في مجال الأفكار، ولم تقتصر ممارستها على بعض الجماعات السياسية دون أخرى، وإنما شكلت حالة غالبة مع استثناءات محدودة. كما يــبدو أن ثمــة ميلا عاما لقصر الاستقطاب على ثنائيات ديني- ومدني، وعلمانــي- إســلامي، وحــلال وحرام في إفراط -وفي غير المجالات المحــددة لهــا- وفي أحيان أخرى، غياب معايير محددة- مما أدى إلى تبســيطات فــي الــرؤى والتحليلات المطــروحة، والتأثير على بعض الاجتهادات، بل والمحاولات البحثية الجادة التي هدفت إلى تطوير أساليب الكــتابة، فــي عرض الدروس وفي لغتها والبحث في الأصول والأفكار والتفسيرات الفقهية.

٤- ثمــة اتجاه لدى بعض ممن ينتمون إلى الجماعات السياسية والأيديولوجــية يحــاول صــياغة أنمــاط ثابتة لا يعتريها التغير حول الجماعات الإسلامية على اختلافها، من خلال مجموعة من التوصيفات، والأحكــام العامــة الســائلة، ذات النعوت السلبية، دونما درس وتحليل منضبط يلتزم بأصول البحث الاجتماعي، أو السياسي، أو الثقافي لخرائط الجماعــات، وهياكل الأفكار والشبكات والعلاقات داخل كل حالة عربية وإســلامية، ورصد التحولات فيها أياً كانت بهدف رفع الأحكام المسبقة، وأحكــام القــيمة، والنــزوع إلى التعميمات، وإلى الإطلاقات في الآراء حول الحركات والجماعات والمنظرين في المجال الإسلامي(٢٥).

٥- أدت النــزعة الأصولية المتشددة، التي تركز إنتاجها الفقهي التفسيري والإفتائي على الغلو في التفسير، وتبنّي أكثر الآراء حرفية بين الــتراث الفقهــي المتعدد، إلى انعكاسات عديدة على العناصر المجتهدة عمومــا، والتــي تميل إلى الوسطية والتسامح ورفع الحرج والعنت عن الناس، مما جعلها أكثر ترددا وحذرا حتى لا تتهم بالتفريط أو الإفراط في إبدائها لآرائها، ومن ثم آثرت الحرص الشديد حتى لا تتعرض لهجوم أو تجريح بعض الغلاة.

---

(٢٥) نبــيل عبد الفتاح "الحوار وبناء الجسور" مجلة الأهرام العربي، ص٨٨، العدد رقم ١٥٧، السنة الثالثة، الصادر في ٢٥/ ٣/ ٢٠٠٠.

٦- محدوديــة الاتجـاه نحـو تشكيل فرق عمل مشتركة فقهية ومتخصصة في العلوم الحديثة معا. في بعض الأحيان يتم تشكيل بعض الفـرق بهدف إصدار فتاوى، أو مواقف إزاء ظواهر طبية أو بنكية، أو علمية.. الخ، غير أن هذا لا يمثل اتجاها عاما، ومن ثم لم يؤسس لطرائق بحث ومناهج في العمل تقوم على توظيف مداخل ومناهج وأدوات بحثية تنتمـي إلى فروع علمية متعددة تسمح بتجلية أمور معقدة تمس ظواهر واكتشافات علمية وتقنية جديدة، يتساهل بعض -لا كل- علماء الدين في إصـدار فتاوى بشأنها على الرغم من تعقد الأمور فيها سواء في إصدار أحكـام بالحل، أو الحرمة بشأنها، ولا سيما في أمور تطرح أسئلة على الفكـر الديني من نمط فريد واستثنائي، وتحتاج إلى بحث مدقق، وتجديد فـي أسـاليبه، وفـي الرؤية، خاصة أن بعض الظواهر العلمية الجديدة تتطلب فرقا بحثية تنتمي إلى علوم الفقه والشريعة والتفسير.. الخ، وإلى العلـوم الطبيعـية أو التخصص في التقنيات الأكثر تطورا وتعقيدا. إن المتغـيرات المتسارعة في حقول علمية عديدة، تتطلب اجتهادات مبتكرة لأنهـا تتـناول ظواهـر لم تكن تحت نظر أكابر علماء الفقه والأصول الإسـلامية - يـرحمهم الله جميعا بقدر ما أعطوا- ومن ثم نحتاج إلى تجديـد ووصـل ما انقطع من هذا التراث الاجتهادي التجديدي في الفقه الإسلامي لمواجهة أسئلة العصور المتغيرة غير المألوفة في نظام الأسئلة الفقهي في تاريخنا القانوني والفقهي التراثي.

يبدو أن المشهد السابق - بكل ظواهره وعوامله وإشكالياته- أدى إلى التأثير على العملية التعليمية عموما في أكثر من بلد إسلامى عربي، وعلـى الكـتابات في مجال الفكر الديني، بل إن أزمة التعليم الديني في غالب البلدان العربية، أصبحت موضعا للشكوى والخلاف في الآراء بين علمـاء الأزهـر، أو بعـض المهتمين بمتابعة الأزهر (الدور والرسالة التاريخـية المجـيدة) ومـا قدمه دوما من اجتهادات، وحفاظ ودفاع عن الإسلام والمسلمين في مواجهة المطاعن التي توجه إليهم ممن يضمرون بـنا شرا. وبقطع النظر عن مواقف البعض داخل المؤسسة والتي تتسم بالمحافظـة والتقلـيدية، والسلفية المتشددة، ومحاولاتهم فرض قيود على حـريات البحـث والتفكـير الأكاديمي، والإبداع، بكل خصوصيات ذلك العلمية والنقدية.. الخ.

إن تدهــور مستوى ونوعية الخريجين، كان ولا يزال موضوعا لانــتقادات الغيوريــن، ومــن ثم يقف البعض من مفهوم تطور التعليم الأزهــري، موقفــا يتســم بالخوف والحذر لأن ثمة خشية من أن يشكل الــتطوير نزعة للتخفيف في تكوين طلاب الأزهر الجامع والجامعة بما يؤدي إلى ضعف مستوى الخريجين سواء في التعليم الأزهري العام، أو علــى مســتوى التعلــيم الجامعــي وما بعده. والحقيقة أن أزمة التعليم الأزهــري لــم تعد شأنا يهم قلة من علماء الأزهر الشريف فقط، وإنما أصــبح موضــوعا لاهتمام كثر من المهتمين بالسياسة التعليمية عموما، وهو ما يبدو من اهتمام الصحافة ووسائل الإعلام، خاصة المحاورات بل والمساجلات بين المهتمين، ولا سيما الأزهريين منهم في الصحف، حيث إن المســتوى العلمي لم يعد يرضي أي غيور على الإسلام وعلى موقع الأزهر ومكانته المرموقة. يمكن أن نرصد موضوع التطوير من اهتمام الــبرلمان المصــري ونوابــه، حيث أدارت لجنة التعليم والبحث العلمي بمجلس الشعب نقاشا وصفته بعض الجرائد بتعبير ذائع في اللغة الصحفية -الرائجة- بالسخونة. وقد أكد أحد المشايخ المسئولين(٢٦) على "أن ضعف التعليم أمر لا يخص الأزهر فقط، ولكنه ينسحب على جميع أنظمة التعليم فــي مصــر". وقــال إن قانون تطوير الأزهر الشريف الذي صدر عام ١٩٦١ أصــابه الوهــن والشيخوخة ولابد من تعديله، وذهب إلى التنديد بتجربة كلية الدراسات الإسلامية والعربية التي استقبلت جميع الدبلومات من تجارة وزراعة ومساحة وصناعة وغيرها، حيث درسوا فيها قشورا مــن العلوم العربية والشرعية وفرضوا على الأزهر الشريف، وهم الآن في ساحة التعليم الأزهري".

---

(٢٦) انظــر رأي الشــيخ عــبد العزيز ندا مدير عام المعاهد الدينية – وقتئذ – في لجنة التعلــيم والبحث العلمي بمجلس الشعب في جريدة صوت الأزهر ص١ العدد ٢٧، السنة الأولى الصادر في ٣١/ ٣/ ٢٠٠٠. وذهب رئيس لجنة التعليم – آنذاك– محمد فؤاد عبد العزيز إلى أن الدولة لها توجهات تعمل في إطارها، وقد وجدت كلية الدراسات الإسلامية والعربــية في وقت طغت فيه الشيوعية وقد نجحت الكلية في مواجهة هذا المد الشيوعي إلى حد ما". المرجع السابق ذكره، ص١.

ولـــم يقتصر الحوار حول هذه الكليات، ومستوى الطلبة العلمي فقــط، وإنمـــا امتد إلى محفظي القرآن الكريم، حيث ذهب المسئول عن المعـــاهد الدينـــية إلى "أن الأزهر الشريف يعاني من عجز في محفظي القرآن الكريم[٢٧].

لا مراء أن مشكلة حفظ القرآن الكريم تثير أيضا ضعف مستوى الدارســين في اللغة العربية وإذا كانت أساسيات الدراسة تعاني إذن من مشــكلات فما بالنا بالجوانب الأخرى في مناهج التدريس، وموضوعاته، وعلومه الأخرى. إن ذلك يشير في واقع الأمر إلى عدد آخر من المشاكل منها: أساليب التدريس في المعاهد الأزهرية، ومدى تناسبها مع الأصول الــتربوية المعاصرة في عمليات التدريس، بحيث تساهم في إعداد خريج يتناســب مـــع متطلــبات التطور في ألفية جديدة، تطرح أسئلة وأفكارا ونظريات غير معهودة على الفكر الديني، ويحتاج الناس وأجيالهم الجديدة والناشئة المنخرطون في عالم مختلف إلى إجابات تتناسب معها. لم يعد مـــنهج الحفظ صالحا في جميع المناهج والعلوم الإسلامية باستثناء حفظ القـــرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، وبعض المواد، لكن ثمة علوما عديـــدة تحتاج إلى أساليب في التدريس تختلف عن تلك التي سادت زمنا طويـــلا، وتعرضـــت إلى انتقادات عديدة، من جانب كبار أساتذة الأزهر الشريف، وعلمائه الأجلاء. ويذهب بعض كبار أساتذة الأزهر إلى القول بوجـــوب "أن يكون الطالب جزءا أساسيا ومشاركا في القضية التعليمية

---

(٢٧) ذهـــب الشـــيخ عبد العزيز ندا إلى أنه " قد صدر إعلان لتعيين مدرسين للقرآن لم يـــتقدم له ســـوى ٥٤١ بينما نحتاج إلى ٨٨٢ محفظا. وقد أكد أن الأزهر ما زال يبحث ويجـــتهد لمواجهـــة المشـــكلة وتـــم توزيع أجزاء القرآن للحفظ على المراحل الابتدائية والإعداديـــة والـــثانوية". انظر جريدة صوت الأزهر، المرجع السابق ذكره، ص١. قال رئيس لجنة التعليم "إن الدين موجود في مصر ولسنا في حاجة إلى الكم في التعليم بل إلى تعلـــيم متمـــيز، وأضاف أن هناك اتجاها وعملا جادا لتطوير التعليم الأزهري"، المصدر السابق ذكره، ص١.

ليس مجرد مستمع أو حافظ للمواد العلمية ثم يمر بفترات الامتحان، يؤخذ الطالب على أنه مقياس لنجاح الدراسة ونجاح الجامعة"[٢٨].

يشـــير بعـــض الأساتذة إلى أهمية التطور في ثورة الاتصالات والمعلومات وأن ذلك يضع عبئا أكبر على مؤسسات التعليم، ومن المفيد هنا أن نفسح لوجهة النظر هذه مساحة في الاقتباس، بالنظر إلى أهميتها في المرحلة الراهنة، ولا سيما في ظل التحديات السابقة وغيرها. في هذا الإطار يذهب، د. محمد إبراهيم الفيومي، إلى القول "إن نقطة الانطلاق لا تكـــون صــــحيحة إلا إذا لخصـــناها في نقاط ضعف النمط الحالي الذي يرصده فيما يلي:

١- أن المقـــررات المتاحة للطالب تصب في قوالب جامدة من حيث المحتوى والمستوى وهى أقل في الكم بالنسبة لطول العام الدراسي، وهـــى أقـــل كيفا، فهى تنتهي بالنسبة للطالب من أجل الوقوف عليها إلى شـــهر دراســـي. كذلـــك فهى بالنسبة إلى الجامعات التي تعتمد أسلوب الساعات المعتمدة أقل كما وكيفا.

٢- يعـــتمد أسلوب التعليم على الحفظ والتلقين ومذكرات الأستاذ السريعة فضلا عن طريقة الامتحان والتقييم. مثل هذا النمط ينحي جانبا نزعة التحليل العقلي وملكة النقد العلمي.

٣- إن إمكانات الجامعة من مبان ومعامل ووسائل البحث العلمي مـــن أجهـــزة ومكتـــبات ومصادر معلومات أقل كثيرا مما يجب لإنجاز البحث العلمي السليم وصنع طالب يتمتع بحاسة البحث العلمي وآدابه.

٤- إن إدارة الجامعـــات بالأسلوب المركزي الحالي تحول دون الاستجابة إلى متطلبات العصر.

---

(٢٨) انظـــر في ذلك: د. محمد إبراهيم الفيومي، مفهوم الجامعة، جريدة صوت الأزهر، ص٩، العـــدد الثامن والعشرون، الصادر في ٧ أبريل ٢٠٠٠. حيث ذهب إلى أن تحقق مفهوم الجامعة في الأزهر بحسب تعبيره يتضمن ثلاثة محاور أساسية هي الطالب، وأستاذ الجامعـــة، والمـــناخ الجامعي، ولابد من الإشارة إلى بعض النقاط الهامة التي أشار إليها د. الفيومـــي، ومنها "أن المناخ الجامعي يعني أن الطالب له حرية الكلمة، حريـــة الفـــكر والبناء السليم" انظر المصدر السابق ذكره.

٥- الزيادة الكثيفة لأعداد الطلاب مع قلة الموارد المالية مع قلة أعضاء هيئة التدريس سببت انخفاضا مستمرا لمستوى الخريج.

٦- اعتبار مجرد حمل الشهادة وأقدمية التخرج هو المعيار الوحيد لتقييم الإنسان.

٧- عدم الاهتمام بالزمن والقيم الأساسية للإنسان وما يجب أن يتبعه من تغييرات اجتماعية وسياسية"(٢٩)

إن الاقتباس الموسع مرجعه أهمية هذا الرصد التحليلي لأزمات العملية التعليمية ومحاورها في الجامعة الأزهرية، ومن ثم انعكاساتها على تكوين الطلاب والخريجين وأساتذة المستقبل عموما، ولا سيما في ظل متغيرات وتحديات كبرى، تحتاج إلى تطوير السياسة التعليمية الأزهرية، في الجامعة، وقبلها التعليم الأزهري العام الابتدائي، والإعدادي، والثانوي.

إن الكتاب الذي نقدم له في هذا الباب، يمثل نموذجا للعملية التعليمية في المعاهد الأزهرية الثانوية، وسوف نرى أننا إزاء عدد من المشاكل لا ترجع فقط إلى أن متون وحواشي بعض المقررات، تحتاج إلى مراجعة وضبط وشروح معاصرة، وربما تصنيفات، ومناهج لتحليلها. بل إن اختيار نص دون آخر، وشروح دون أخرى تتطلب قدرا كبيرا من مراعاة الجوانب التربوية واللغوية في التدريس وفي تكوين طالب المرحلة الثانوية في التعليم الأزهري، من حيث بدايات تكوين الملكات اللغوية، والفقهية، والتحليلية سواء اعتمادا على نصوص السلف الصالح، أو على اجتهادات وآراء فقهاء معاصرين حول ذات القضايا، فضلا عن أن ثمة نصوصا وشروحا، يمكن تدريسها في المراحل المختلفة للتدريس الجامعي، أو ما بعده. إن بعض هذه الكتب تنطوي على آراء فقهية أو تفسيرات دينية من خلال اختلاف المعايير والأقيسة التي كانت تستخدم في الحياة الاقتصادية، والاجتماعية آنذاك، وتغيرت نظم المعايير والمقاييس، بل وبعض المشكلات والآراء، والتشبيهات والآراء التي تمس أمورا علمية وطبية وطبيعية ثم تغيرت مع تطور العلوم..إلخ، ومن ثم تحتاج إلى مراجعات تتناول بُنى الآراء ومدى موافقتها مع آراء

(٢٩) انظر مقال د. محمد إبراهيم الفيومي، مفهوم الجامعة، مرجع سبق ذكره.

سائدة، ويجد على بعضها عدد كبير من علماء المسلمين، أو آراء اجتهادية جديدة بدأت في الشيوع حتى لا يقع تناقض بين طالب العلوم الفقهية والأصولية وبين ما يسود الحياة الاجتماعية والثقافية والعلمية من تطورات ومفاهيم، ومن ثم لابد أن تخضع بعض المتون والشروح الفقهية إلى مراجعة مدققة تلتزم صميم الدين، فضلا عن مراعاة المراحل التعليمية المختلفة وجوانبها التربوية، ومستوياتها ليس بهدف التخفف الذي يؤثر على عمق عملية التعليم ولا أصالتها العلمية، وإنما لاعتبارات تطوير العملية التعليمية، ومواكبة قضايا العصر بالاجتهادات الرصينة دونما إفراط أو تفريط، أو مغالاة.

الكتاب موضوع هذا الباب، هو محاولة تبدو أولية لمقاربة أحد الكتب التراثية التي تدرس في المرحلة الثانوية بالتعليم الأزهري، وهو كتاب "الروض المربع بشرح ذاد المستنقع" للعلامة منصور البهوتي الشهير بالبهوتي المصري، وكان يعتبر علامة في جميع العلوم وفقيها متبحرا وأصوليا مفسرا، وأحد متأخري أعلام المذهب الحنبلي، وهذا الكتاب هو شرح على متن كتاب صاحب "مختصر المقنع" الذي سبق أن وضعه الإمام شرف الدين موسى الحجاوي، مفتي الحنابلة بدمشق، وجمع في كتابه المذهب وهو عمدة الحنابلة(٣٠) وتوفي إلى رحمة مولاه يوم الجمعة ٢٢ ربيع الأول سنة ٩٦٠ هـ ودفن بسفح قاسيون. أما الإمام البهوتي الشهير بالمصري واضع الشروح، الذي رحل إليه الحنابلة من الديار الهاشمية والنواحي البعيدة النجدية، والديار المقدسية -وفق الوصف التعبيري الوارد بالنص- فقد صعدت روحه إلى بارئها يوم الجمعة عاشر من شهر ربيع الآخر سنة ١٠٥١ بالقاهرة في مصر، وفرغ من إعداد الكتاب موضوع التعليق يوم الجمعة ثالث شهر ربيع الثاني من شهور سنة ١٠٤٣ هـ. وهو كما يقول الباحث علاء قاعود في مقدمته "إن الكتاب المقرر على طلاب المرحلة الثانوية الأزهرية تم وضع متنه منذ ما يقرب من خمسة قرون، أما الشروح التي زيدت عليه تمت منذ ما يقارب أربعة قرون". والواقع أن هذه الملاحظة لا تتعلق فقط بالقدم أو

---

(٣٠) انظر كتاب علاء قاعود " نحو إصلاح علوم الدين" مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ١٩٩٩.

الحداثة في شأن المؤلفات العمدة في الفقه وأصوله والتفسير والحديث أو علم الكلام.. إلخ، من العلوم الإسلامية، لأن بعض هذه المصنفات- العمد لا غنى عنها في معرفة العلوم الفقهية، وإنما تبدو الملاحظة هامة بخصوص الملائمة في إقرارها لطلاب المرحلة الثانوية الأزهرية من زاوية تكوينهم العلمي، لأن بعض النصوص التراثية القديمة تصلح للتدريس في مراحل التعليم الجامعي، أو ما بعده، وبعضها الآخر قد يصلح لسنة من سنوات هذه المراحل على اختلافها. وبعض ما يصلح للتعليم الجامعي لا يصلح لما قبله من سنوات التعليم الأزهري العام في الثانوي، أو الإعدادي. من حيث التعرف على أسرار اللغة والبلاغة العربية، ناهيك عن الأدب، ثم العلوم الدينية الإسلامية وأجهزتها المفاهيمية والاصطلاحية بكل تعقيداتها، والتي تشكل في مجموعها أدوات أساسية في تكوين المشتغل بالعلوم الفقهية.

إن كتاب "الروض المربع بشرح زاد المستنقع" مختصر المقنع - في فقه إمام السنة أحمد بن حنبل الشيباني رضي الله عنه والذي يبلغ عدد صفحاته ٤٧٧- هو جزء من مادة الفقه المقررة على طلاب المرحلة الثانوية الأزهرية والتي تشتمل على درس كتاب "الاختيار لتعليل المختار" من المذهب الحنفي وهو من تأليف الإمام عبد الله بن محمود بن مودود بن محمود أبي الفضل مجد الدين الموصلي والذي مات عام ٦٨٣ هجرية ومكون من ١١٥٦ صفحة. ثم كتاب "الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع"، تأليف شمس الدين محمد بن أحمد الشربيني وهو شرح على متن" غاية الاختصاص في الفقه على مذهب الإمام الشافعي"، وهو من تأليف العلامة أبي شجاع أحمد بن الحسين بن أحمد الأصفهاني الشافعي، وتم تأليف المصنف عام ٩٧٢ هجرية ويبلغ عدد صفحاته ١٠٤٣. أما عن مذهب المالكية فيدرس الطلاب كتاب المقرر من "الشرح الصغير" للإمام أحمد الدردير علي مختصره "أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك" وتم تأليفه عام ١٢٢٠هـ وصفحاته ١١٣٩[٣١].

ركز الباحث -علاء قاعود- على الكتاب المقرر في المذهب الحنبلي الذي أشرنا إليه، مع عروض لملاحظات عامة للكتب السابقة من

---

(٣١) انظر هذه التفصيلات في مقدمة الباحث في عرضه للكتب المقررة.

زاويــة القضــايا الأساســية لحقوق الإنسان، على الرغم من اختلافات السياقات والطروح والأطر الفكرية والثقافية والاجتماعية.

إن مطالعــة المؤلف الحالي للمادة المقررة في الفقه على طلاب المــرحلة الثانوية الأزهرية تثير في واقع الأمر عدة ملاحظات لابد من إيرادها هنا:

أولا: اختلاف نظام المعايير والمقاييس في عصرنا عن العصور التــي ألفــت فــيها الكتــب المقررة، وكثرة الأمثلة والتفصيلات العديدة والمطولة على نحو ما نرى في هذه الكتب أو غيرها، مسألة قد لا يألفها عقل المحدثين من الكتاب والباحثين والقراء والطلاب عموما، إلا أن ذلك لا يعنــي أن نحكــم عليها بمعايير ومناهج البحث المتعارف عليها الآن، لأنهــا تشــير إلى البنى المفاهيمية والتحليلية والنقدية المعاصرة، كما أن الأصــول التراثــية والفقهية تحيلها إلى إشكاليات العقل الفقهي الإسلامي وأســاليبه فــي عــرض المذهب الفقهي، وطرائقه في استنباط الأحكام الشرعية العملية المستنبطة من أدلتها التفصيلية(٣٢).

إن العقــل الفقهــي المعاملاتي يغلب عليه الطابع العملي، الذي يحاول إيجاد حلول فقهية وشرعية لوقائع معاملاتية تمس علاقات الناس المدنية، من هنا غلبت الأمثلة الكثيرة والقياسات. إن التفصيلات الوقائعية كانت أمرا مهما في ديناميكية الجهاز الفقهي والمعاييري في التعامل مع ظواهــر مستجدة وبعضها لم يكن معهودا. التفصيلات هي جزء من هذا العقل الفقهي –التفصيلي الذي يكشف عن التحام الفقه بالحياة وتفصيلاتها، بعضه يكشف عن عقل فقهي وإفتائي نمطي في آرائه لارتباطه باليومي

---

(٣٢) انظــر فــي هذا التعريف د. محمود محمد الطنطاوي: المدخل إلى الفقه الإسلامي، ص١٤ الناشــر مكتبة وهبة ط١ ١٩٨٧. ويفصل هذا التعريف بقوله إن "المراد من العلم فــي هــذا الــتعريف: هو الفهم. ومن الأحكام الشرعية: خطابات الشارع سبحانه وتعالى بأفعال المكلفين على سبيل الاقتضاء الطلب أو التخيير، أو الوضع، ومعنى هذا الكلام أن الحكم الشرعي المستفاد من أمر الشارع جل وعلا ينقسم إلى قسمين الأول: الحكم التكليفي وهــو الذي يتعلق بوجوب أمر على المكلف لابد له من تنفيذه، أو حرمة أمر لابد للمكلف أن يمتــنع عــن فعله، أو ندب أمر، أو كراهته، أو إباحته. والثاني الحكم الوضعي: وهو جعل الشيء سببا لشئ آخر، أو شرطا له، أو مانعا منه" المرجع سبق ذكره ص١٤.

والمعاش وبالمشاكل المثارة أمامه وبالحلول التي يطلبها الناس أكثر منه عقلا نظريا أو تنظيريا[٣٣] مهموما بتأسيس النظريات والمناهج، وإن كان بعض الفقهاء العظام كان دورهم الثري في تاريخ الفقه الإسلامي. صحيح أن التركـــيز على الأصول والمعايير الفقهية وآليات التفسير أمر هام في تأصـــيل الأحكام الفقهية، إلا أننا نلاحظ سيادة منهج الشرح والتمثيل في التعلـــيم، والبحث الفقهي حتى الآن، وربما يكون من الأمور المفيدة من الناحية التربوية والتكوينية لطلاب العلوم الإسلامية في الأزهر، ولا سيما فـــي المرحلة ما قبل الجامعية، أن نشير إلى بعض المناهج المختلفة التي سادت في المدارس الفقهية المختلفة، وفي طريقة استخراج الأحكام الفقهية من مظانها ومصادرها، وبعض طرائق العرض والكتابة التي تسود حديثا لـــدى بعض علماء الدين والمفسرين الجدد. هذا الاتجاه ربما يكون مفيدا في توسيع مدارك الطلاب، وتأصيل نظرتهم، وتدريبهم على ملكة البحث، ومـــن ثم يساهم مستقبلا في نقل الدراسة من مجال الحفظ، أي من العقل الحفظي التكراري الذي ينشط الملكة النقلية، بديلا عن ملكة التفكير الفقهي والبحثـــي التي قد تقود إلى تجديد الفكر الديني الإسلامي. صياغة العقل الفقهي التأصيلي تبدو مهمة أساسية من مهام التعليم الأزهري، ولا سيما الجامعـــي وتمهـــيدات مـــا قبله لرجل الدين، ورجل المعارف الدينية في عصـــر يطرح أمورا مستجدة وغير مألوفة وأسئلة خطيرة، وتحتاج إلى ردود واجتهادات، وذلك لن يحدث إلا من خلال تطوير العملية التعليمية في كافة مراحل التعليم الأزهري.

إن منهاجـــية الشـــرح علـــى المـــتون التقليدية، تؤدي إلى عدم التجانس، والشرح التفصيلي كلمة وراء أخرى، وإلى الحواشي وحواشي الحواشي، ويبتعد الطالب عن متابعة المتن الأصلي، أو المتن-الحاشية إذا جـــاز التعبـــير وساغ، من الممكن تدريب الطلاب وتعليمهم على بعض الأمـــثلة علـــى هـــذا المنهج التراثي في التأليف الفقهي وتحليله، بحيث يســـتطيع الباحـــث في العلوم الشرعية والفقهية أن يتعامل مع المصادر التراثية بكفاءة ودقة أثناء بحثه -سواء كان رسالة أكاديمية أو مقالا- أو

(٣٣) ثمـــة عقـــل نظري صاغ أصول الفقه الإسلامي، لكننا نشير هنا إلى غلبـــة العقل الإفتائي والوعظي.

أثــناء قيامه بإبداء رأي شرعي في مسألة مهما كان حقلها، لا أن يكون الشــرح على المتون، أو الشرح على الحواشي، وحواشي الحواشي من خــلال إعــادة إنتاج أو اتباع ذات الأساليب الفقهية القديمة. وتثير هذه الملاحظات قضية: لماذا لا تقدم المؤلفات الرئيسية في المذهب ومؤسسه ثــم تترك مؤلفات التابعين بعد ذلك لدراستها في ضوء مشاكل عصرها وســياقاته وظروفه على اختلافها؟ من ناحية أخرى، لماذا لا يقوم بعض علمــاء الدين المعاصرين بشرح أصول المذهب، ووضع المؤلف المقرر فــي سياقه وتطوراته، ثم التعليق على ما جاء بالنص في لغة معاصرة، ولا ســيما إذا كانــت الأحكــام الفقهية الواردة، ترتبط ببعض المشاكل المعاملاتــية التي كانت سائدة في عصر المؤلف الفقيه -أو الشارح على المتــن الأصــلي- سواء من حيث المعايير والأقيسة أو بعض الظواهر الاجتماعــية التــي سادت آنذاك، ولم تعد قائمة الآن، هناك أيضا- كما يذهــب الباحــث في عرضه للكتاب المقرر في مادة الفقه- أمور كانت تعكــس التصورات العلمية الطبيعية التي سادت لدى هؤلاء الفقهاء، وفي مجــتمعاتهم آنــذاك، ومرت أربعة وخمسة قرون، وتقدم العلم وتطورت نظــرياته واكتشــافاته المذهلــة، ولم تعد هذه الأحكام دقيقة، بل صارت تخالف أحدث النظريات العلمية في الطب أو الهندسة أو الفلك أو التقنية.. إلخ. من ثم تشكل عملية حفظ وتكرار هذه الأحكام والتصورات القديمة، تناقضا شديدا بين حقائق العلم الراهنة، وما ورد في هذه الكتب من أمور تجافــيها، ممــا يؤدي عبر عملية الحفظ إلى تناقضات بين طالب العلوم الدينية، وبين حقائق الحياة التي يحياها.

ثانــيا: إن الأحكــام الفقهية، بخصوص أمور عديدة تدور حول قضايا متعددة، كالعبيد والمرأة، وغير المسلمين ... الخ، كانت موضوعا لآراء واجتهادات عديدة. وشكل قفل باب الاجتهاد جمودا في الفقه، ومن ثــم فإعادة عرض الآراء الفقهية في المذاهب المختلفة، وداخل كل منها آراء الأوائــل والتابعين وتابعي التابعين فقط، دونما نظر إلى بعض آراء العلمــاء المحدثين، تحتاج في واقع الأمر إلى وقفة لأن بعض هذه الآراء الفقهــية تخــالف واقع الحياة والنظم الاجتماعية والمؤسسات والمواثيق الحديثة والمعاصرة. لا شك أن هناك اجتهادات معاصرة عديدة استنبطت حلــولا تلائــم عصرنا، وتحاول رفع التناقضات والعوائق التي تطرحها

أنظمة الحياة المتغيرة على حياة الناس، لا سيما بخصوص المرأة، وغير المسلمين، والحقوق المدنية الحديثة والمعاصرة. ومن المفيد أن توضع هذه الاجتهادات والآراء الجديدة أمام الطلاب في التعليم الثانوي، بل والإعدادي الأزهري، لأنهم في مرحلة هامة في تكوينهم وعمرهم، وغالبا ما ترتب الآراء التي تقدم لهم على أنها حقائق لا يعتريها التغيير ومن ثم يعتقدون فيها كمسلمات، ويعملون بها. في حين أنها لا تعدو أن تكون رأيا لفقيه أو تابع أو شارح داخل المذهب، وربما اختلف معه آخرون فيما بعد، وهذا لا يعني عدم طرح إشكاليات الخصوصية الإسلامية إزاء أطروحات كونية أنتجها الواقع المتغير، أو صياغة اجتهادات جديدة ترفع التناقضات معها إذا ساغ ذلك من الناحية الفقهية أو التأويلية... إلخ. إن تحليل هذه الإشكاليات وتفكيكها، بلغة علمية مُحكمة ومنضبطة سوف يفتح الباب أمام اجتهادات فقهية، أو تجلية لجوانب الخصوصية أو التمايز الخلاق مع ثقافات الآخرين أياً كانوا دونما وجل أو خوف من الاجتهاد، لأن الفقه الإسلامي اتسم تاريخيا بالثراء والدينامية، ولديه من الأدوات ما يسمح للفقيه المقتدر والمجتهد أن يستنبط من المصادر الشرعية الحلول الملائمة والواجبة للمشكلات الجديدة التي تنطلق من تدافع الناس في الحياة ومشاكلها.

ثالثا: بعض ما ورد في كتاب المذهب المالكي بشأن المعاملات وأحكام الأسرة يكشف عن نزعة لدى الفقيه لمعالجة بعض أنماط السلوك التي كانت سائدة في زمانه من بعض الأشخاص لا تلتزم بالصراط الشرعي، في البيوع، أو في إيقاع الطلاق.

رابعا: ثمة تناول لبعض الأمور التفصيلية الحميمية الطابع في نطاق العلاقة الزوجية، تطبيقا لقاعدة ليس ثمة حرج في الدين وتعبيرا عن سعة أفق الفقيه أو الشارح دونما تنطع أو تزيد. إن معرفة الأحكام الفقهية في هذه الأمور ومدى ملائمتها في التدريس أمر يخضع لاعتبارات تربوية ونفسية.

خامسا: ثمة أعراف كانت سائدة زمن تأليف هذه الكتب، ولم تعد هي أعراف أهل زماننا المعاصرين، وفي تدريس هذه الأعراف لابد من الإشارة إلى أنها أمثلة أو نموذج للعلاقة بين العقل الأصولي وواقعه، وديناميكية هذه العلاقة وأسبابها، وانعكاساتها في العمل الفقهي وآلياته. لا

شك أن اختلاف تقويمات أهل كل زمان ومكان في تقويم السلوكيات والمهن الاجتماعية تختلف من مرحلة لأخرى، ومن أنماط اجتماعية كانت سائدة لأخرى. هي إذن تقويمات تعد من الأمور المتغيرة، ومن ثم لابد من إيلاء أهمية لهذا البعد في شرح وتحليل الأمثلة والأحكام الواردة في كتب كبار الفقهاء والشراح والتابعين عند تدريس الفقه وتاريخه عموما وداخل كل مذهب. ومن ثم يتطلب تدريس هذه المؤلفات عناية خاصة في تحليل وتفسير هذه المسائل لطلاب المرحلة الثانوية، وربط هذه الأنماط السلوكية والعادات الاجتماعية بسياقاتها التاريخية والثقافية من خلال شروح حديثة تلتزم بالمنهج العلمي.

سادسا: يتسم بعض المناهج التقليدية في الفقه الإسلامي، بمزية تتمثل في الاهتمام بدقة الإسناد والتأصيل.

سابعا: إن دراسة وعرض الخرائط الفكرية والفقهية داخل كل مذهب، وتصنيف وتحليل الخلافات أو الاتباع بين الفقهاء والشراح بعضهم بعضا تبدو مهمة الآن لطالب المعرفة والعلوم الفقهية أكثر من ذي قبل.

ثامنا: إن مطالعة بعض مناهج التعليم الديني المقررة تتطلب تفسيرا، ويبدو مطلوبا أيضا اعتماد بعض الأساليب التدريسية المستخدمة في كليات الحقوق في الجامعات المصرية -بل والعربية- التي تتمثل في تدريس الشريعة كمدخل عام وكنظريات أساسية وتاريخ تطور الفقه الإسلامي ومذاهبه، ثم دراسة لأصول الفقه والمواريث كل ذلك من خلال لغة معاصرة وعربية رصينة وميسرة وبحيث لا تجور على اللغة الفنية السائدة لدى كبار الفقهاء وأكابر المؤسسين لمدارس الفقه الإسلامي، أي تلك التي تمثل الجهاز الاصطلاحي الذي يستخدمه الباحث والمتخصص والدارس للعلوم الشرعية. ليس هذا فحسب بل ثمة حاجة ملحة لدرس الخرائط الجديدة للاجتهادات والدراسات والفتاوى التي تمت لمواجهة الظواهر والابتكارات الجديدة، والمشاكل التي أنتجها التطور العلمي من منظور ما أثارته من إشكاليات شرعية، ثم إصدار فتاوى شخصية أو جماعية عن طريق المجامع الفقهية تستهدف تقديم الحلول الفقهية لهذه المشاكل والظواهر. إن ذلك يبدو هاما وملحا في ظل عالم المعلوماتية

والاتصالاتية الذي يهدر بتدفقات مذهلة في المعلومات وما يطرحه ذلك من إشكاليات.

تاسعا: فرضت الجماعات الأصولية الراديكالية – كما أشرنا من قبل- مجموعة من الضغوط ذات الطابع السياسي أو الرمزي، وبعضها تمثل في انتقادات شديدة للمؤسسة الدينية الرسمية. يبدو أن ذلك -كما قلنا- فرض قائمة أعمال على العلماء أدت إلى ابتعاد البعض من علماء الأزهر عن استكمال وتطوير ما نهض به علماء الأزهر ومثقفونا في ردودهم على أسئلة وتحديات الاستعمار الغربي وحضارته. إن اجتهادات مدرسة التجديد والإصلاح الديني لابد من تطويرها – وفق تحولات الواقع المجتمعي والدنيا المحيطة، وبما لا يخل بالأصول- حيث اكتشف الفقهاء النهضويون -وفق ما ذهب إليه رضوان السيد- الفقيه المالكي أبو إسحاق الشاطبي وكتابه الهام "الموافقات"، ونظريته في مقاصد الشريعة إذا جاز القول وساغ(٣٤). بل استطاع المفكرون الإسلاميون المجددون الاستفادة من الشاطبي في إغناء آليات القياس التقليدية، أو تجاوزها لصالح المقاصد العامة للتشريع الأعلى سقفا، بل تسمح باسم ضرورات المصالح بتبني إنشاء المؤسسات الحديثة العسكرية والسياسية والتربوية، بل إن الاجتهادات الكبرى في القرن التاسع عشر، مثل التنظيمات العثمانية، ومفهوم المواطنة، وتجاوز مسألة داري الحرب والسلم، والتجديد في قضايا المال والثروة والملكية الخاصة، كل ذلك تم تحت لواء المصلحة ومقاصد الشريعة". وإذا كان ما يذهب إليه رضوان السيد دقيقا، فإن ثمة حاجة لإعادة استكشاف وبحث الاستراتيجيات التي قام بها علماء مدرسة التجديد في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، فضلا عن أن توظيف هذا الإرث الفقهي التجديدي لابد أن يكون جزءا من أدواتنا في تطوير مناهج التعليم الديني العام من ناحية أخرى في المؤسسة الأزهرية الوطنية ذات التاريخ العريق كمصدر للعلم والمعرفة والتجديد الإسلامي، ولا سيما في ظل تحديات يفرضها عدم اعتراف بعض الدول مؤخرا بالشهادات العلمية الأزهرية كتونس، وتركيا. أياً كان الرأي في مواقف

(٣٤) رضوان السيد. "سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات". بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٩٩٧، ص٢٤٦.

البلدين ودوافعهما، فإن ذلك لابد أن يدفع الغيورين على الأزهر ورجاله إلـــى مناقشـــة مشكلاته التعليمية من منظور إصلاحي. وقد أبدى بعض علمـــاء الأزهـــر انتقادات جادة على مستوى التعليم أو اتجاهات تطوير المـــناهج. إن التعليم المصري وسمعته يتطلبان النظر في المشاكل التي تكتـــنف السياســـة العلمـــية التعليمية في الأزهر -كما في التعليم المدني وتدهـــور مســـتواه- بهدف إيجاد حلول عميقة، لإعادة مستوى خريجي الجامعـــة العـــريقة إلـــى المستويات المرموقة لخريجيه، من حيث عمق المعـــرفة ورجاحـــة العقل الفقهي ورصانته وتسامحه ونزوعه إلى إيجاد حلول لمشاكل الناس.

عاشـــرا: إن كثـــيرا من الإشكاليات التي تطرحها بعض الكتب الفقهـــية التراثـــية من زاوية حقوق الإنسان، تناولتها كتابات واجتهادات عديـــدة طرحـــت لمعالجـــتها مـــثل المواطنة، والديمقراطية والشورى، وأوضـــاع المـــرأة القانونـــية، والعبيد، وحقوق الطفل، والخصوصية... الخ(٣٥).

---

(٣٥) يذهـــب الزميل رضوان السيد في بحثه: "مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصـــر بيـــن الخصوصـــية والعالمية" إلى أن النهضويين العرب لديهم أربعة أفكار تم تداولهـــا فيما بينهم "بأشكال مختلفة طوال قرابة قرن من الزمان من آخر الثلث الأول من القـــرن التاســـع عشر، إلى آخر الثلث الأول من القرن العشرين، وهي: أولا: أن علاقة أوروبـــا بالمسلمين قائمة على الغلبة وعلة هذه الغلبة التقدم الأوروبي، وتخلف المسلمين. وثانيا: إن السبيل لتعديل الموازين في الصراع هو التعلم منهم ومنافستهم بحسب الطرائق والأساليب التي اتبعوها هم. إذ لا مفهوم للتقدم غير ما سنه أولئك الأوروبيون. وثالثا: إنه لا تـــناقض بين الإسلام والتقدم، بل إن ذلك هو مقتضى الإسلام، والمقصد العام لشريعته، والمســـلمون هـــم المقصـــرون لا الإسلام. رابعا: أن الإطار الاجتماعي والسياسي للتقدم أمران: المنافع العمومية والتنظيمات"، المرجع سبق ذكره، ص٢٤٧. لا شك أن هذا الفهم اخـــتلف فيما بعد، ولا سيما منذ سبعينات القرن العشرين حتى الآن، وانظر في تطور هذه الأفكـــار والـــنظرات في المرجع السابق من ص٢٤٩ إلى ص٢٥٠، وانظر أيضا مراجع أساسية أخرى منها ألبرت حوراني: "الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٣٩"، الناشـــر بـــيروت- النهار- ١٩٧٧، وفهمي جدعان "أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العصـــر الحديـــث"، عمان- الأردن، دار الشروق للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، جديدة ومعدلة ١٩٨٨.

حـــادي عشـــر: الكتاب المقرر موضوع تعليقات الباحث و المقدمـــة، يثـــيران مســـألة موقف الإسلام من غير المسلمين، ويطرحان مجموعـــة من الآراء والأحكام بعضها ذى طابع تاريخي، كنموذج أهل الذمـــة مـــثلا وأحكامه، ومترتباته.. وهو أمر تجاوزه الفقهاء المسلمون المعاصـــرون في إطار نظرتهم الاجتهادية لبعض ما تثيره الآراء الفقهية التراثـــية مـــن إشـــكاليات تمـــس مفهوم المواطنة في الدولة، فضلا عن الاتفاقات الدولية التي وقعت وصدقت عليها مصر ودول العالم، من حيث ضرورة احترام حقوق الإنسان في السياسة الاجتماعية دون تمييز .. إلخ. هـــنا ثمـــة اجتهادات عدة بعضها لمفكرين إسلاميين، وأخرى لجماعات إسلامية سياسية وسوف نحاول أن نطرح نموذجا لهذه الاجتهادات هنا.

ثاني عشر: بعض الجماعات الإسلامية تجاوزت الطرح التقليدي الذي كان سائدا، والذي يمثل إعادة تكرار للمواقف التي سادت في الفقه، وهـــنا يمكنـــنا أن نشير إلى مواقف حركة النهضة الإسلامية في تونس، وكـــتابات راشـــد الغنوشي في غالبها، ومنها الحريات العامة في الدولة الإسلامية ومؤلفه مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني[٣٦].

هـــناك اجتهادات لجماعات أخرى، كالجماعة الإسلامية في لبنان وكـــتابات فتحي يكن[٣٧]. نحن نسوق هذه الأمثلة بوصفها تعبيرات عن

---

(٣٦) انظـــر راشـــد الغنوشـــي. "الحريات العامة في الدولة الإسلامية". بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى ١٩٩٣. انظر أيضاً راشد الغنوشي. "مقاربات في العلمانـــية والمجـــتمع المدني". لندن، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، الطبعة الأولى ١٩٩٩، ص٢٤، ٢٥.

(٣٧) فتحي يكن. "المسألة اللبنانية من منظور إسلامي". (بيروت، ١٩٧٩)، ص١٣٠ وما بعدهـــا، حيـــث يذهب إلى أن "حقوق أهل الذمة في التشريع الإسلامي هى حقوق الحياة والعقيدة والعبادة واختيار القانون الذي يحكم به، وحق تنفيذ ما تأمره أو تسمح به شريعته الخاصـــة، والحقـــوق الاجتماعية، فلهم حق المساواة، فليس في الإسلام خرافة شعب الله المختار أو العرق النازي الممتاز، فالناس سواسية، والمساواة تتضمن المساواة في القيمة الاجتماعية، وفي تقلد الوظائف العامة. فيستطيع المسيحي أن يتقلد كل الوظائف الحكومية دون تمييـــيز بيـــنه وبين المسلم إلا حسب الكفاءة والقدرة، ويستطيع أن يكون وزيرا في=

جماعـــات إسلامية سياسية وحركية، ومن ثم تعد آراء كبار منظريها من الأهمية بمكان عظيم من المنظور السياسي، سواء كخطاب، أو كتفسير أو تأويل فقهي، أو على صعيد الواقع وتوازناته واحتمالات تغيره. ليس هذا فحسب بل إن جماعة الإخوان المسلمين شهدت تطورا أساسيا في مواقف عديـــدة سنشـــير إلـــيها، ولا سيما قضية الموقف العام من الناس جميعا مسلمين وغير مسلمين، وهذا الموقف يعد جديدا حتى وإن شابه بعد ذلك لغـــط وســـجال حول مدى صدقية تعبيره عن الجماعة، أو انخراطها في قضايا التحريض على الفكر والإبداع في نظر البعض. وسوف نشير إلى ذلك بعدئذ.

إن البيان الهام الذي أصدرته الجماعة تحت عنوان "بيان للناس" والذي صدر في القاهرة في ٣٠ أبريل ١٩٩٥ أثناء الأزمة بين الجماعة والحكومة المصرية في إطار إعداد المسرح السياسي للمعركة الانتخابية لـــبرلمان ١٩٩٥، وفـــي ظـــل انفجـــار أول موجة من موجات العنف الراديكالـــي ذي الوجه الديني الذي مارسته الجماعة الإسلامية، والجهاد، إلا أن هذا البيان أياً كانت دوافعه ومدى تعبيره عن الاتجاهات الأساسية فـــي جماعـــة الإخـــوان، يمثل صياغة تواكب بعض التغير في كتابات المنظريـــن الإســـلاميين العرب، وتعد صياغته ومفرداته واصطلاحاته مخـــتلفة عـــن النسق الاصطلاحي واللغوي الإخواني المعهود(٣٨)، حيث يذهب البيان –وسوف نزيد الاقتباس منه لأهميته القصوى– أن "الإخوان

=الدولـــة الإســـلامية. كما أن له المساواة أمام القضاء، فضلا عن حق المواطنة، وهناك الحقـــوق الاقتصـــادية كحـــق تأمين العمل، والتأمين الاجتماعي عند الفقر والجهل وحق التملك" انظر هذا الرأي وآراء الاتجاهات الأساسية في الحركة الإسلامية العربية في نبيل عبد الفتاح: "المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر". القاهرة، مدبولي ١٩٨٤ ، من ص١١١ إلى ص١٣٨.

انظر في ذلك مؤلفنا "النص والرصاص: الإسلام السياسي والأقباط وأزمات الدولة الحديثة في مصر". بيروت، دار النهار، ١٩٩٧. من ص١٤٥ إلى ١٤٧.

(٣٨) انظـــر "موجـــات العـــنف الراديكالي في " Nabil Abdel Fattah. Veiled, Violence, Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics, in 1990 s. Dar Sechat for Studies, Publishing and distribution,, Cairo, 1994.

المسلمون يرون الناس جمعيا حملة خير، مؤهلة لحمل الأمانة والاستقامة علـى طريق الحق، وهم لا يشغلون أنفسهم بتكفير أحد، إنما يقبلون من الـناس ظواهـرهم وعلانيـتهم ولا يقولون بتكفير مسلم مهما أوغل في المعصـية، فـالقلوب بين يدي الرحمن، وهو الذي يؤتي النفوس تقواها، ويحاسبها على مسعاها. ونحن الإخوان نقول دائما أننا دعاة ولسنا قضاة ولذا لا نفكر ساعة من زمان في إكراه أحد على غير معتقده أو ما يدين به ونحن نتلو قوله تعالى "لا إكراه في الدين"(٣٩).

وفـي ضوء هذا التصور العام تؤسس الجماعة لموقفها من غير المسـلمين عموما إذ ذهبت إلى القول "وموقفنا من إخواننا المسيحيين في مصـر والعالم العربي موقف واضح وقديم ومعروف.. لهم مالنا وعليهم مـا علينا وهم شركاء في الوطن، وإخوة في الكفاح الوطني الطويل، لهم كل حقوق المواطن، المادي منها والمعنوي، المدني منها والسياسي، والبر بهم والتعاون معهم على الخير فرائض إسلامية لا يملك مسلم أن يستخف بهـا أو يتهاون في أخذ نفسه بأحكامها، ومن قال غير ذلك أو فعل غير ذلك فنحن براء منه ومما يقول ويفعل"(٤٠).

لاشـك أن هذا الموقف يعد نقلة نوعية في لغة الخطاب السياسي الإخوانـي، وهـو يُعد بلورة للاجتهادات الجديدة لمفكرين كفتحي يكن، وسـعيد حوي، ويوسف القرضاوي، والأهم اجتهادات محمد سليم العوا، وطـارق البشـري ومحاولاتهم إيجاد حلول من داخل المنظومة الفقهية الإسلامية -ومنطقها الخاص- لمسألة المواطنة على نحو ما سوف نشير إلـيه لاحقـا. إن موقف الإخوان هو جزء من نظرة جديدة حول المرأة

---

(٣٩) انظر وثيقة "بيان للناس"، ص٢، الصادرة عن جماعة الإخوان المسلمين في القاهرة بتاريخ ٣٠ من أبريل ١٩٩٥م. منشورة أيضا في مجلة "رواق عربي" العدد (١)- ١٩٩٦ - مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

(٤٠) انظـر مواقف مفكري الإخوان المسلمين في نبيل عبد الفتاح. "المصحف والسيف"، مرجع سابق الذكر من ص١٢٨ إلى ص ١٣٤.

المسلمة في المجتمع المسلم والشورى وتعدد الأحزاب[٤١]. وهو اتجاه يكشف عن انعكاسات التحولات الجديدة في السياسة وأنساق الفكر وحقوق الإنسان كجزء من تغير قائمة الأعمال الأساسية في كوكبنا على جماعة الإخوان. نحن إذن إزاء بزوغ نمط في التفكير لم يستكمل، نظرا لضغوط النظام السياسي، فضلا عن انكسار في آليات الحوار والسجال السياسي في المجتمع بسبب الاستقطابات الحادة، والتحالفات التي ترتبت على ظواهر العنف السياسي والاجتماعي الراديكالي - ذي الوجوه الدينية والطائفية- والذي مارسته الجماعة الإسلامية والجهاد إذ ترتب على تحالف الحكومة مع بعض العناصر العلمانية لمواجهة خطر العنف، مما

---

(٤١) "بيان للناس"، المصدر سابق الذكر ص٢، ومن المثير والهام ما جاء من قول في هذه الوثيقة من "إن ساسة العالم وأصحاب الرأي فيه يرفعون هذه الأيام شعار "التعددية" وضرورة التسليم باختلاف رؤى الناس ومذاهبهم في الفكر والعمل، والإسلام منذ بدأ الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يعتبر اختلاف الناس حقيقة كونية وإنسانية، وتعميم نظامه السياسي والاجتماعي والثقافي على أساس هذا الاختلاف والتنوع "وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا"، والتعددية في منطق الإسلام تقتضي الاعتراف بالآخرين كما تقتضي الاستعداد النفسي والعقلي للأخذ عن هذا الآخر فيما يجري على يديه من حق وخير ومصلحة.. ذلك أن "الحكمة ضالة المؤمن أنىّ وجدها فهو أحق الناس بها" لذلك يظلم الإسلام والمسلمين أشد الظلم من يعتبرهم جماعة مغلقة منحازة وراء ستار يعزلها عن العالم ويحول بينها وبين تبادل الأخذ والعطاء مع شعوبه.. والإخوان المسلمون يؤكدون -من جديد- التزامهم بهذا النظر الإسلامي السديد الرشيد.. ويذكّرون اتباعهم والآخذين عنهم بأن على كل واحد منهم أن يكون - فيما يقول ويفعل- عنوانا صادقا على هذا المنهج.. يألف ويؤلف.. ويفتح عقله وقلبه للناس جميعا.. لا يستكبر على أحد.. ولا يمن على أحد.. ولا يضيق بأحد.. وأن تكون يده مبسوطة إلى الجميع بالخير والصفاء، وأن يبدأ الدنيا كلها بالسلام.. قولا وعملا.. فبهذا كان رسولنا صلى الله عليه وسلم إمام رحمة مهداة إلى العالمين.. وبهذا وحده يصدق الانتساب إليه صلى الله عليه وسلم وإلى الحق الذي جاء به "ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك"، "وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون" صدق الله العظيم، انظر المصدر السابق ص٢.

أدى إلـــى انقســـامات شديدة. لا شك أن هذا الموقف شجع آخرين كانوا ينـــتمون إلـــى جيل الوسط في الإخوان، أو ينتمون إلى بعض الجماعات الإســـلامية الراديكالـــية على التقدم بمشروعات حزبية رفضت من لجنة الأحـــزاب الحكومـــية، أو من القضاء عند الطعن على قراراتها، إلا أن موقف الإخوان من الأقباط ارتبط أيضا بموقفهم من قضايا أخرى كقضية الديـــن والسياســـة، والعمـــل السلمي ورفض العنف واستنكار الإرهاب، وقضية حقوق الإنسان[٤٢].

إن هـــذا الموقف الهام في تطور فكر جماعة الإخوان المسلمين، ســـرعان ما ثارت شكوك حوله بعد تصريحات للمرشد العام الخامس للجماعـــة الأســـتاذ/ مصـــطفى مشهور حول الموقف من الأقباط حيث ذهـــب[٤٣] إلى أن "الجيش يعتبر قوة الدولة، وبالتالي مفروض يكون من في الجيش من أصحاب العقيدة نفسها، وليس من أصحاب عقيدة أخرى، وده علشـــان يقدروا يقفوا الموقف السليم من أي عدو يحاول يعتدي على الدولة الإسلامية، ولكن لما يبقى في الجيش عناصر غير إسلامية وتيجي دولـــة مســـيحية تعتدي على الدولة الإسلامية. وفيه في الجيش عناصر مســـيحية، ممكـــن يمالئوا ويسهلوا للعدو أن يهزمنا. والجزية هى مجرد ضـــريبة للدفـــاع عـــنهم.. للدفاع عن المسيحيين بدل ماهم يدافعوا عن أنفسهم، المسلمين يدافعوا عنهم، ويأخذوا الجزية مقابل ذلك، ومع ذلك، لو كـــان فـــيه مســـيحي لا يستطيع دفع الجزية، تقوم الدولة بإعطائه المال

(٤٢) انظـــر هـــذه المواقف الجديدة في "الإخوان المسلمون: المرأة المسلمة في المجتمع الإســـلامي: الشـــورى وتعدد الأحزاب". المركز الإسلامي للدراسات والبحوث، القاهرة، الناشـــر دار الـــتوزيع والنشـــر الإسلامية، البيان الأول والثاني صدرا في مارس ١٩٩٤ والجديـــر بالإشارة هنا أن الجماعة رشحت سيدة فى انتخابات عام ٢٠٠٠ المنصرمة عن دائرة الرمل بالإسكندرية، وثمة مؤشرات ميدانية على بعض الأدوار تنهض بها عضوات الجماعة فى العمليات الانتخابية مع الناخبات، وبما يشير إلى أدوار تنظيمية وتجنيدية.

(٤٣) انظر "بيان للناس"، المصدر سابق ذكره.

والصـــرف عليه كما كان يحدث في الماضي"[٤٤]. هذا الرأي أثار سجالا سياســيا اتسم بالحدة، مما اضطر المرشد العام للجماعة إلى نشر تعقيب بجــريدة الشــعب" يتضمن إيضاحا للأمر في صورته القاطعة طبقا لما اعتمده الإخوان منذ نشأة جماعتهم -بحسب تعبيره- ومن ثم قرر ما يلي، أولا: أن تفســير الآية القرآنية الكريمة الواردة بسورة التوبة بخصوص الجــزية مستقر على أنه خاص بمن حارب الإسلام والمسلمين، والإخوة المواطــنون الأقباط بمصر يخرجون عن هذا النطاق بالكلية، ومنذ أجيال مــتلاحقة، وجميع أهل مصر يعيشون معا مواطنين متساوين في الحقوق والواجــبات وقــد حاربوا معا أعداء الوطن دون تمييز بين عقيدة ودين المصري المدافع عن وطنه والعدو الغازي والمعتدي على الوطن. ثانيا: أن كــون المســلمين يحاربون دفاعا عن عقيدتهم فذلك يشمل بالضرورة أنهــم يدافعون عن وطنهم ومن ثم فالدفاع عن الوطن مما يأمر به الدين الإســلامي، وأن يدافع المواطن غير المسلم عن وطنه المصري فهو إذن يشارك المواطن المسلم في المبدأ ولا مجال لأي تفرقة"[٤٥]. هذا التعقيب وغــيره مــن ردود الأفعــال الغاضبة، أثارت شكوكا حول مدى جدية المواقــف الاجتهادية للإخوان التي صدرت في منتصف عقد التسعينيات المنصرم، والتي أثارت اهتمام الكثيرين في الجماعة الثقافية، ولدى بعض الجماعــات السياســية، والباحثيــن فــي الحــركة الإسلامية المصرية وتطوراتهــا. وممــا ضاعف من هذه الشكوك -في نظر البعض- حول موقــف الجماعــة، وبعــض المعتدلين حولها، هو مواقف غالبيتهم إزاء

---

(٤٤) طــرح خــالد داود أحــد محرري جريدة الأهرام ويكلي سؤالا على مرشد جماعة الإخــوان مصــطفى مشــهور: قلتم في حواركم معنا أن الجميع يريدون تطبيق الشريعة الإسلامية. بما في ذلك الأقباط، وذلك لأنها تضمن لهم حقوقهم كاملة. إذا تم حرمانهم مثلا من دخول الجيش بدعوى أنهم لا يؤمنون "بكلمة الله التي يجب على المسلمين إعلاؤها".. كمــا تفسرون الشريعة؟! أليس هذا تفسيركم لها؟" وكانت إجابته ما ورد بالمتن. انظر في مجلــة روزاليوســف الحوار الذي أجراه خالد داود مع مصطفى مشهور في ص ٢٣ من العدد رقم ٣٥٩٢ الصادر في ١٤/ ٤/ ١٩٩٧.

(٤٥) انظر خالد داود، المرجع سابق الذكر ص٢٣.

حريات التفكير والتعبير والإبداع، وذلك لأهداف سياسية محضة، من خلال استخدام أساليب التحريض على المفكرين والمبدعين.

ثالث عشر: تقدم كتابات الشيخ يوسف القرضاوي[٤٦]، ومحمد سليم العوا، والمستشار طارق البشري وغيرهم، رؤى فقهية تؤصل لمفهوم المواطنة وللمساواة بين المسلمين وغير المسلمين، ولا شك أن هذه الاجتهادات تحتاج إلى تقديمها لطلاب المعرفة الإسلامية والشرعية، وإلى النظر من المؤسسة الأزهرية فيها، ولا سيما أن الإمام الأكبر سيد طنطاوي من دعاة الوحدة الوطنية بين المصريين على اختلاف انتماءاتهم الدينية، حتى يكون التكوين العلمي لطلاب الأزهر قائما على رؤى تتسم بالتسامح، والتجديد الفقهي، وهذا لا يخل قط بضرورات معرفية لآراء كبار الفقهاء وتابعيهم في المدارس الفقهية على اختلافها، ولا سيما في الجامعة والدراسات العليا، وما إذا كانت هناك كتابات تخالفها في الرأي أو توافقها سواء كانت في زمانهم، أو في المرحلتين الحديثة والمعاصرة من قبل بعض الباحثين.

رابع عشر: إن القضايا الخاصة بوضع المرأة، أصبحت من ضمن الأمور التي تثار حولها إشكاليات عديدة، ومن ثم تعد من أهم المناطق السجالية في مجال حقوق الإنسان، والاتفاقيات الأساسية التي تشكل أجياله المتعاقبة، والبعض يستند إلى بعض الآراء الفقهية المخالفة حول حقوق المرأة، ولا سيما دورها في الحياة العامة، والسياسية تحديدا. غالبا ما توظف بعض الآراء الفقهية التي تعكس التقاليد الاجتماعية القديمة على أنها تعبير عن الموقف الإسلامي، وذلك على الرغم من تنوعه وثرائه في هذا الصدد. لا شك أن هناك مناطق إشكالية، وتوترات بيد أن نظرة مدققة حول فقه المرأة يتضح نمو اتجاه يحاول إيجاد حلول وتفسيرات فقهية ترفع بعض الإشكاليات، أو تبدد بعض الشكوك التي

---

(٤٦) انظر مصطفى مشهور. تعقيب على ما نشرته "الأهرام ويكلي" في جريدة الشعب العدد الصادر في ١١/ ٤/ ١٩٩٧.

يثيرها بعض الوعاظ التقليديين حيث يخلط بعضهم بين التقاليد والأعراف والقيم المحافظة وبين صحيح الدين الإسلامي(٤٧).

---

(٤٧) انظر في ذلك على سبيل المثال في مجال التفسير مؤلف د. يوسف القرضاوي "المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة: ضوابط ومحاذير في الفهم والتفسير"، حيث يذهب إلى "أما عمل "العقل الإسلامي" في تفسير القرآن وشرح الحديث، واستنباط الأحكام، وتبيين الطريق، وترشيد الفهم، وتسديد الاستنباط والاجتهاد، حتى لا تزل الأقدام، وتضل الأفهام." ص٨، القاهرة، الناشر مكتبة وهبة ١٩٩٢. وانظر مؤلفاته في شأن "غير المسلمين في المجتمع الإسلامي"، "والأقليات الدينية والحل الإسلامي"، القاهرة، الناشر مكتبة وهبة، الطبعة الثانية ١٩٩٩. وكتابه "الحلال والحرام في الإسلام"، الناشر مكتبة وهبة، الطبعة الحادية والعشرين ١٩٩٣. وانظر بصفة خاصة د. محمد سليم العوا: في النظام الإسلامي للدولة الإسلامية ص٢٤٦ وما بعدها إلى ص ٢٦٤، طبعة دار الشروق الأولى ١٩٨٩، وانظر أيضا دراسته في كتاب د. إسماعيل صبري عبد الله وآخرون: المواطنة تاريخيا -ودستوريا- وفقهيا، من سلسلة كتب المواطنة، الناشر المركز القبطي للدراسات الاجتماعية القاهرة ١٩٩٨. وفي أعقاب السجال وردود الأفعال المختلفة لتصريح الأستاذ/ مصطفى مشهور المرشد العام للإخوان المسلمين عن الأقباط، وخدمة العلم أشار العوا إلى آرائه السابقة بوضوح في أحد الحوارات الصحفية التي أجريت معه إلى القول أن "الفقه الإسلامي المعاصر يرى "الجزية" وأصلها الذي تتفرع عليه وهو "عقد الذمة" مسألتين تاريخيتين لا محل لهما في عصرنا الحاضر" وعندما سُئل كيف؟ أجاب "أما الجزية" فهي عقد بين طرفين، الطرف الأول، هو الدولة الإسلامية، والثاني هو غير المسلمين المقيمين على أرضها، ولكنها ليست وضعا دائما لا يتغير بل هي "عقد" يرد عليه ما يرد على العقود من عوارض، ومنها انتهاء العقد لأسباب لا تحصى، وهى ليست فكرة إسلامية مبتدأة، بل مما وجده الإسلام شائعا بين الناس عند بعثة النبي صلى الله عليه وسلم فأكسبه مشروعية، وأضاف إليه تحصينا جديدا بأن "الذمة" تتحول من ذمة العامة أو المجبر "إلى ذمة الله ورسوله والمؤمنين" أي ذمة الدولة الإسلامية، وأما "الجزية" فإنها لم تكن ملازمة لعقد الذمة -كما يطرح التعريف التقليدي لهذا العقد- بل إنها أسقطت منذ زمن الصحابة والتابعين عمن قبل الاشتراك من غير المسلمين في الدفاع عن الدولة الإسلامية، فقد أسقطها سراقة بن عمرو عن أهل أرمينية سنة ٢٢ هجرية، وأسقطها حبيب ابن مسلمة الفهري عن أهل إنطاكية، وأسقطها بعض قواد جيش أبي عبيدة بن الجراح،=

=وأقـرهم علـيها أبو عبيدة نفسه ومن معه من الصحابة عن الجراجمة وهم أهل مدينة تركـية حاصرها المسلمون ثم صالحوا أهلها على ترك الجزية ومشاركة جيش المسلمين في مواجهة الروم، وصالح عبد الله بن أبي سرح أهل النوبة -حين كان واليا على مصر- على عدم سداد الجزية بل على هدايا تتبادل كل عام بين الفريقين، وصالح المسلمون أهل قـبرص في زمن معاوية بن أبي سفيان على خراج وحياد بين المسلمين والروم. "وأصبح تعلـيلات الفقهاء للجزية إنها بدل عن مشاركة غير المسلمين في أداء واجب الجنديَّة، وقد أشـار إلـى ذلـك كثير من الفقهاء، بل صرح به الإمام ابن حجر العسقلاني في شرحه لصـحيح البخاري فقال "إن الجزية عند الجمهور، أي أكثر الفقهاء بدل الجهاد، ومن هنا نقـول: إن غير المسلمين في الدول الإسلامية الحديثة هم مواطنون لهم كل ما للمواطنين مـن حقوق وعليهم كل ما على المسلمين من واجبات. ومن بينها الجندية. لا يجوز القول بوجوب الجزية عليهم، لأن الجزية من الأحكام المعروفة العلة، وعلتها عدم المشاركة في الجـيش الإسلامي، وقد انتهى هذا الوضع فوجب ألا يقال بوجوب الجزية أصلا" ثم ذهب أيضـا بشـأن تكيـيف الدولة الإسلامية المعاصرة إلى القول بأنها "تمثل نوعا جديدا من السـيادة لـم يعـرض لأحكامهـا الفقهاء لأنها لم توجد في زمانهم" ويستطرد العوا في شـرح هـذا الرأي الهام بقوله "فالدولة الإسلامية العصرية: تقوم السيادة فيها على أغلبية مسلمة شاركتها في إنشاء الدولة وإيجادها أقلية أو أقليات غير مسلمة. وهذه صورة مختلفة عن صورة فتح المسلمين لأراض بعد حرب بين أهلها وبين المسلمين، وهى الصورة التي وردت فـيها الجـزية أصلاً في سورة التوبة في الآية رقم (٢٩) وهى التي تقول: "قاتلوا الذيـن لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرِّمون ما حرَّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون" صدق الله العظيم. والدولـة الإسلامية التي قامت بعد عهد الرسول صلى الله عليه وسلم قد انقضت بانحسار سلطان الخلافة الإسلامية وسيطرة الاستعمار الغربي على معظم أراضيها وانقطاع العمل بأحكـام الشريعة فيها، وانقضى بذلك عقد الذمة نفسه. وقد قاومت الشعوب هذا الاستعمار علـى عتوه وجبروته، مقاومة بلغ مداها عشرات السنوات، بل جاوزت في بعض الأحيان قـرنا كـاملا من الزمان وقد شارك فيها -حيث كان في الشعب مسلمون وغير مسلمين- الفـريقان جمـيعا، فخاضـا معارك الاستقلال معاً، وقتل أبناؤهم من الطغيان الأجنبي أو طغيان العملاء المحليين معا، ومن مسلسل المقاومة المستمرة، والصمود المتجدد، وحركة الـتاريخ الذي يداول الله أيامه بين الناس.. ومن ذلك كله نشأت الدولة الإسلامية القائمة=

=اليوم، واستبدلت بفكرة الذمة بين المسلمين وغير المسلمين فكرة "المواطنة" التي تضم الجميع وتسعهم في إطار وطن مشترك، وليس للجزية مكان في أصول هذه الدولة، ولا يجوز أن يفرق بين أبنائها بسبب اختلاف الدين حيث لم يفرق الدين في الولاء لوطنهم وحبهم له واستشهادهم في سبيله. انظر محمد بركات (حوار): د. محمد سليم العوا.. يفند آراء مصطفى مشهور المرشد العام للإخوان المسلمين فالأقباط ليسوا أهل ذمة ولا تجب عليهم الجزية، مجلة الوطن العربي، العدد ١٠٥٧ الصادر في ٦/ ٦/ ١٩٩٧ ص٥١. وفي إجابته على سؤال "ماذا في شأن النص القرآني الذي يذكر الجزية صراحة بنص الآية؟ أجاب "إن الشأن في هذا النص الذي يذكر الجزية في القرآن هو كالشأن في نص القرآن الكريم الذي يذكر سهم المؤلفة قلوبهم بين المستحقين للزكاة. فقد أجمع الصحابة على رأي عمر في وقف سهم المؤلفة قلوبهم، وقال الفقهاء إنه إجماع صحيح، لأن الحكم له علة تدور معها، فحيث وجدت وجد الحكم، وحيثما انتفت انتفى الحكم، وكذلك الجزية عللها الفقهاء في أصح أقوالهم بعدم جواز إلزام غير المسلمين بالمشاركة في الدفاع عن المجتمع الإسلامي، وهي مشاركة واقعة اليوم بحكم الدستور والقانون الذي يخضع له الجميع، ورتبها النص القرآني على حال القتال التي تنتهي بأداء أهل الكتاب لها، وهي لم تعد قائمة اليوم، ولم ينشأ على أساسها عقد الدولة الإسلامية المعاصرة، فلا مجال إذن للحديث عن الجزية من أي وجه كان". انظر المصدر السابق ذكره ص٥١. وما ورد في هذه المقابلة سبق أن ورد في مقال نشره بجريدة الوفد في ١٨/ ٤/ ١٩٩٧ تحت عنوان "بل الجزية في ذمة التاريخ". وفي هذا الإطار انظر المستشار طارق البشري في كتابه "في المسألة الإسلامية المعاصرة": بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية في الفكر السياسي". القاهرة، دار الشروق ١٩٩٨، ص٨٢. وانظر أيضا فهمي هويدي. "مواطنون لا ذميون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين" دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٨٥.

خاتـــمة

ثمـــة حاجـــة تـــبدو ملحـــة لتطوير مناهج التعليم الأزهري[٤٨]، وخاصـــة في مجال الفقه ومدارسه المختلفة في إطار الاجتهادات الجديدة

(٤٨) انظر د. محمد عمارة: "الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده". كتاب الهلال، نوفمـــبر ١٩٧٩. انظـــر كتابات معاصرة عن المرأة منها على سبيل المثال، الشيخ محمد الغزالـــي: "المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة"، القاهرة، مكتبة الأسرة، ١٩٩٩. وانظر د. يوســف القرضـــاوي. "مركـــز المرأة في الحياة الإسلامية". مكتبة وهبة، الطبعة الأولى ١٩٩٦. ومؤلفه "فتاوى المرأة المسلمة". مكتبة وهبة، الطبعة الأولى ١٩٩٦. وانظر أيضا في إطار السعي نحو تأسيس فقه جديد، الذي يدعو إليه الأستاذ جمال البنا: في كتابه "نحو فقـــه جديـــد". الناشر دار الفكر الإسلامي ط١ ١٩٩٦. وكتابه "المرأة المسلمة بين تحرير القـــرآن وتقيـــيد الفقهاء"، الناشر دار الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٩٨، حيث يذهب إلـــى القـــول "ويمكنـــنا القول إن قوانين الأحوال الشخصية في مصر المستمدة من أحكام الفقهـــاء وضـــعت مـــن ألف عام تُعد سُبة في معايير العدالة ويتعين تغييرها بما يتفق مع القرآن الكريم ومبادئ الفقه الجديد" المرجع سابق ذكره ص١٢٥. وفي الفقه الشيعي انظر الشـــيخ محمـــد مهـــدي شمس الدين. "أهلية المرأة لتولي السلطة" الكتاب الثاني، بيروت، الناشـــر المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى أبريل ١٩٩٥ والكتاب الثالث والـــرابع "حقوق الزوجية وحق العمل للمرأة". الناشر المؤسسة الدولية للدراسات والنشر بـــيروت ١٩٩٦. وانظـــر كذلـــك وجهـــة نظر حول موقف كبرى الجماعات الإسلامية والسياســـية مـــن المـــرأة، السيد يوسف: "المرأة وحقوقها في منظور الإخوان المسلمين"، بـــيروت، الناشر العربي للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٩٩٨. وانظر أيضا السيد محمد حسين فضل الله: "تأملات إسلامية حول المرأة". بيروت، دار الملاك، ١٩٩٢ . وانظر وقارن مع البيانات الجديدة للإخوان المسلمين حول المرأة، المرجع سابق ذكره. وانظـــر فـــي "الإشكاليات التي يثيرها تحليل موقف جماعات الإسلام السياسي من حقوق المـــرأة وبيـــن المعايير الدولية، انظر في ذلك عمر القراي (وآخرين). "حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي". الناشر مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، سلسلة مناظرات حقوق الإنسان، ١٩٩٩، وينطلق الباحث من أفكار جماعة الإخوان الجمهوريين الســـودانية، وانظـــر تعقيـــبات من منطلقات فكرية مختلفة على هذه الدراسة في المرجع السابق. وانظر وجهة نظر إسلامية سياسية جديدة في هبة رؤوف عزت: "المرأة والعمل=

فـي بعـض المجـالات الأساسية، لا سيما أن تحولات الواقع في العالم تفرض أسئلة وتحديات لم تكن مطروحة فى زمن كبار الفقهاء المؤسسين والتابعين وتابعي التابعين.. إلخ. من هنا يبدو الاجتهاد مسألة من الأهمية بمكان، في تجديد مناهج البحث والتحليل الفقهي، والاستفادة من تطورات المعـرفة الحديـثة لتجاوز الفجوات والعقبات التي حدثت منذ وقف باب الاجتهاد حتى الأزمنة الحديثة والمعاصرة. إن تحليل وعرض الاتجاهات الفقهـية المختلفة، وتأصيلها لطلاب المرحلة الثانوية من التعليم الأزهري بـل والجامعي تحتاج إلى تجديد في المنهج، وفي العرض وفي اللغة. إن هـناك ضرورة لوضع قواميس فقهية ميسرة لطلاب الأزهر في الثانوي والجامعي لفهم ما يستغلق على الأفهام من بعض الاصطلاحات في الكتب والمتون الفقهية.

إن عـرض المواقـف الفقهية لعلماء معاصرين حول المواطنة والمسـاواة ومـبادئ حقوق الإنسان من وجهة نظر فقهية إسلامية- بل وجهـات الـنظر الغربية أيضاً - لهو من الأهمية بمكان، حتى لا يرى طالب المعرفة الدينية والفقهية الإسلامية تناقضات حادة بين ما يتعلمه من آراء بعـض فقهـاء المـدارس الفقهية، وبين الواقع في تطوراته الأكثر سـرعة فـي عالم المابعديات وما بعد الحداثة وما بعد الثورة الصناعية الثالـثة. وهـي كمـا قلنا تطرح إشكاليات على الفكر الديني ومنظوماته التفسـيرية، والتأويلية، ومن ثم تحتاج إلى منظورات جديدة في المناهج وطرائق التحليل، وإلى استكمال وتطوير أدوار مدرسة التجديد في الفكر

=السياسي: رؤية إسلامية" الناشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٩٥. وانظـر دراسـة سوسـيولوجية معاصرة في مؤلف فاطمة المرنيسي "ما وراء الحجاب ديناميـكا المذكـر- المؤنث في المجتمع الإسلامي الحديث" ترجمة أحمد صالح. دمشق، حوران للنشر، الطبعة الأولى ١٩٩٧. وانظر د. رضوان السيد. "الفقهي والمرأة: الرؤية الإصـلاحية والتأصيل الإحيائي" مجلة باحثات من ص٤٨ إلى ص ١١١ بيروت، الناشر تجمع الباحثات، العدد الرابع ١٩٩٧- ١٩٩٨. وانظر أيضا محمد الحداد. "المرأة في العقد السياسي: حدود الخطاب الفقهي حول المرأة"، المرجع سابق الذكر من ص ١١٢، إلى ص ١٢٧.

لديني الإسلامي[٤٩]، في ظل مسعى لرفع الحرج كأصل من أصول لشرع[٥٠].

إن تعدد وغنى تاريخ الفقه الإسلامي ومدارسه واجتهادات كبار الفقهاء هى شهادة تاريخية وحاضرة ومستمرة على أن إمكانيات تجديد الفكر والمناهج والأدوات وآليات التفسير والتأويل، واستراتيجيات البحث مفتوحة على التطوير، ومن ثم القدرة على بلورة حلول لما يثيره الواقع من إشكاليات وتناقضات من منظور إنساني متسامح ومستنير وعقلاني، وهى سمات ازدهار في مراحل عز الفقه الإسلامي وقوته. ولا شك أن تطوير المناهج في المدارس الأزهرية، هو إحدى أبرز الخطوات نحو تطوير المؤسسة[٥١] نحو الأفضل دائما وجعلها قادرة على تفضيل روح

---

(٤٩) تطوير المناهج لا يعني إلغاء بعض المواد الأساسية في تكوين طالب الأزهر في زماننا، لأن البعض قد يتصور أن الدعوة للتطوير هى الدعوة إلى التبسيط المخل للمواد الأساسية التي يتعين على الطالب معرفتها. إنما هى دعوة لتطوير المناهج البحثية، والمناهج التعليمية. لا شك أن ثمة جدلاً أثير حول هذا الموضوع بين بعض علماء الأزهر حول إلغاء الفقه المذهبي في المرحلة الإعدادية الأزهرية، انظر في هذا الخلاف في وجهات النظر رأي د. أحمد علي طه ريان: بعض الحقائق حول الفقه المذهبي والفقه الميسر، في جريدة الشعب ص١٣ العدد الصادر في ٢٨/ ٤/ ٢٠٠٠، ويرد فيه على التحقيق الصحفي الذي أجرته "مجلة الشروق" صوت الأزهر بتاريخ ١١/ ٢/ ٢٠٠٠ حول الفقه المذهبي الذي الغي في المرحلة الإعدادية الأزهرية، وأجري التحقيق الصحفي مع الأستاذين، الشيخ علي فتح الله وكيل الوزارة لقطاع المعاهد، ونائبه الشيخ محمد نداء، ولا شك أن الخلاف بين وجهات النظر المختلفة، دلالة على أهمية الموضوع التي تتزايد في ظل التغير الهام الذي يتم في مجال العلم والمعرفة الإنسانية الأخرى.

(٥٠) انظر عاطف أحمد محفوظ. "رفع الحرج في التشريع الإسلامي"، دراسة أصولية وفقهية، مطبعة جامعة المنصورة ١٩٩٦.

(٥١) انظر في ذلك د. حسن صعب: "الإسلام وتحديات العصر"، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة ١٩٧٤. وانظر فضل الرحمن: "الإسلام وضرورة التحديث: نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية"، ترجمة إبراهيم العريس، لندن، دار الساقي، الطبعة الأولى، ١٩٩٣. وانظر أيضا د. جمال الدين عطية: "التنظير الفقهي"، الطبعة الأولى =

التجديد في الفكر الديني(٥٢)، سواء في إطار الثقافة الدينية السائدة في مصر، والعالم العربي أو انعكاساتها على الجماعات الإسلامية السياسية. لا شك أن هذا الدور هو من أهم الأدوار المنوطة بالأزهر الشريف في ألفية جديدة بالغة التعقيد والتركيب والأسئلة والإشكاليات.

وعلى الله سبحانه وتعالى قصد السبيل دائما.

=١٩٨٧، غير معروف مكان النشر. وانظر دراسة د. أحمد الريسوني. في كتابه "الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة" ورؤية محمد جمال باروت وردودهما في المرجع السابق من حوارات القرن الجديد الناشر "دمشق، دار الفكر، الطبعة الأولى ٢٠٠٠. وانظر مناظرات أخرى منها عبد الرازق عيد، ومحمد عبد الجبار "الديمقراطية بين العلمانية والإسلام"، دار دمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٩. وانظر مثلا د. محمد طالبي. "الإسلام حرية وحوار"، ترجمة حسني زينة، بيروت، دار النهار اللبنانية، الطبعة الأولى، ١٩٩٩. وانظر عبد المجيد الشرفي: "الإسلام والحداثة"، تونس، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية ١٩٩١. وانظر وجهة نظر تنتمي إلى الفقه الشيعي، السيد محمد حسين فضل الله: "تحديات الإسلام بين الحداثة والمعاصرة"، حيث يذهب إلى القول "إن بعض النصوص تختزن حيوية قد تشمل حركية الحياة كلها، وقد تختزن الكثير من إمكانات الاجتهاد التي إذا أخطأ فيها مجتهد أو كانت له وجهة نظر، فإن مجتهدا آخر قد يصيب وقد تكون له وجهة نظر أخرى في هذا المجال. ومن هنا فإن التزام المسلم بالنص لا يلغي اجتهاده وفكره". ص٢٢ من المرجع السابق، الناشر بيروت، دار الملاك، الطبعة الأولى ١٩٩٩. وانظر أيضا جمال عطية، ووهبة الزحيلي، تجديد الفقه الإسلامي، دمشق، دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠، الطبعة الأولى.

(٥٢) انظر رؤية خاصة في تطوير الأزهر، الشيخ يوسف القرضاوي: رسالة الأزهر بين الأمس واليوم والغد، القاهرة الناشر مكتبة وهبة، الطبعة الأولى ١٩٨٤. حيث تناول عددا من القضايا الهامة كانتقاء الطلاب والأساتذة، ودعا إلى ضرورة مراجعة المناهج في عدة علوم منها التوحيد والفقه.. الخ. انظر المرجع السابق من ص٩٥ إلى ص١٢٣.

الباب الخامس

محاولة فى الإصلاح السياسى والقانونى

السلطة تفسد، وكذلك يفعل الضعف.

والضعف المطلق يفسد إفساداً مطلقاً."(*)

جوزيف جويه

محرر "دلي زيت" الألمانية

(*) وردت العبارة بمقال توماس فريدمان: آه لهؤلاء الأوروبيين المبدئيين، عن جريدة نيويورك تايمز، الشرق الأوسط، العدد رقم ٨٨٣٣، فى ٢٠٠٣/٢/٣، ص ٢٢.

"إن الفـــنان أو الكاتـــب مابعد الحداثى، فى وضع الفيلسوف: فالنص الـــذى يكتبه، والعمل الذى يُنتجه لا تحكمهما، من حيث المبدأ قواعد راســـخة ســـلفاً، ولا يمكن الحكم عليهما طبقاً لحكم قاطع عن طريق تطبيق مقولات مألوفة على النص أو العمل. فهذه القواعد والمقولات هـــى مايفـــتش عنه العمل الفنى ذاته . الفنان والكاتب، إذن، يعملان دون قواعـــد لكى يصوغا قواعد ما تم عمله فعلاً ومن هنا حقيقة أن للعمـــل والـــنص ســـمات - حدث - ومن هنا أيضاً، فإنهما دائماً ما يأتيان متأخرين جداً بالنسبة لمؤلفهما"(*).

جان فرنسوا ليوتار

(*) جان فرنسوا ليوتار: الوضع مابعد الحداثى، المرجع سابق الذكر، ص ١٠٩.

"فى المجتمع والثقافة المعاصرين – مجتمع ما بعد صناعى، ثقافة ما بعـد حداثية – يصاغ سؤال مشروعية المعرفة بمفردات مختلفة. فقد فقـدت الحكايـة الكبرى مصداقيتها، بصرف النظر عن نمط التوحيد الذى تستخدمه، وبصرف النظر عما إذا كانت حكاية تأملية أم حكاية تحرر"(*).

جان فرنسوا ليوتار

(*) جـان فرنسـوا لـيوتار: الوضع مابعد الحداثى، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات القاهرة، الطبعة العربية الأولى، ص ٥٦، ١٩٩٤.

مدخل:

مطالب الإصلاح السياسي، والقانوني غالباً ما تلازما فى الخطابات السياسية المصرية المعاصرة، لا سيما فى ظل الدولة التسلطية التى تأسست مع ثورة يوليو ١٩٥٢. كانت القوى الليبرالية، والماركسية، والإسلامية تطرح مطالبها السياسية من خلال الدعوة إلى الإصلاح التشريعى حيناً، أو ثورة تشريعية كما كان بعضهم يطرح فى عقدى الستينيات والسبعينيات، وكل جماعة كانت ترمى إلى طرح رؤاها السياسية من وراء إجراء إصلاح فى البُنى القانونية، وعمليات إنتاج القاعدة التشريعية فى البرلمان، بل إن مفهوم السياسة التشريعية، لم يكن سائداً فى غالب الخطابات حول تطوير التشريع. كان الليبرالى يسعى إلى أن يكون القانون مدخلاً لإعادة الليبرالية القانونية، لوقف ما كان يسمى فى اللغة السياسية الرسمية آنذاك بالتحول الاشتراكى، أو ضبط إيقاعه.

إن تحليل الخطابات القانونية عموماً، والأكاديمية على وجه التحديد ، كانت فى جزء كبير منها، جزءاً لا يتجزأ من الليبرالية القانونية، وتنظيراتها، ومبادئها وأصولها التكوينية، والآلة الاصطلاحية لها. بعض الخطابات الاشتراكية العلمية كانت محددة، نظراً لحداثة التنظير الماركسى حولها، وللمبادئ الأساسية حول القانون والثروة والدولة، وأيضاً لغلبة الطابع الشعارى على بعض الكتابات المترجمة، أو تلك التى استند إليها البعض نقلاً عن بعض دراسات القانون المقارن وتاريخه فى المدرسة الفرنسية، ومن ثم لم تؤثر هذه الكتابات على الخطاب القانونى المسيطر فى الجماعة القانونية المصرية، وظلت محدودة ، بالنظر إلى غلبة فقهاء القانون الليبراليين فى كليات الحقوق، وداخل الجماعة القضائية، وبين المحامين سواء فى تطبيقاتهم القانونية، أو كتابات بعضهم الفقهية، هم وبعض شراح القانون من جماعة المحامين، نظراً لرسوخ التقاليد الليبرالية السياسية، ونشأة هذه الأجيال فى وسط ثقافة ليبرالية أثرت على الأسواق السياسية والقانونية والتعليمية. كان الفكر الإسلامى السائد فى المؤسسة الدينية الرسمية، يحاول أن يساير

سياسات الدولة الناصرية، ويضفى عليها المشروعية ، ويطالب بوضوح حينا، بأحداث توافق بين التشريعات، وبين القيم والمبادئ الإسلامية، وأحيانا أخرى بالمبادئ العامة للشريعة فى حين أن جماعة الإخوان ، كانت تضع مطلب تطبيق الشريعة الإسلامية جزءاً رئيساً فى خطابها الناقد لنظام يوليو وسياساته وصفوته الحاكمة، حتى بعد المصادمات العديدة بين الجماعة، وبين السلطة السياسية آنذاك، ولا تزال المساجلات الخطابية قائمة بين الإخوان ، وجهاز الدولة والصفوة فى ظل توترات ونزاعات بين الطرفين. إن الإصلاح القانونى، كان ولا يزال يشير إلى بعض الحقوق القانونية، هى بذاتها مدخل الإصلاح السياسى.

وضرورة تصفية النظم القانونية الاستثنائية، ومنها قانون الطوارئ، وإعادة النظر فى البناء القانونى، ورفع القيود عن الحريات العامة، وعلى رأسها حريات الرأى والتعبير، والبحث الأكاديمى، وحرية الصحافة والتدين والاعتقاد، والتنظيم وتكوين الأحزاب السياسية، والتظاهر السلمى فى إطار القانون، وغيرها من الحريات الأساسية. ولامراء فى أن الإصلاح السياسى والقانونى، متلازمين، ومن ثم لابد أن ينطلقا من رؤية سياسية وفلسفية شاملة، عمادها الحداثة القانونية والسياسية، وضرورة استكمال عمليات تحقيقها فى الواقع السياسى المصرى ، وهو الأمر الذى يشير إلى ضرورة إنتاج هندسة دستورية جديدة، وتصور مختلف للعلاقات بين السلطات والفصل والتعاون فيما بينها وحدوده ، فى ظل تبنى للمبادئ الدستورية الديمقراطية كما تعرفها التقاليد الدستورية والسياسية فى الدول العريقة والأكثر تقدماً، على الرغم من العوائق البنائية الثقافية، والاجتماعية والفقهية والدينية الشائعة، والتى تقف فى مواجهة التطور الديمقراطى فى مصر. إن بلورة تصور حول شكل النظامين الدستورى والسياسى الأكثر ملاءمة لتطلعات المصريين للحرية والتطور، تحتاج إلى حوار جاد، ورصين يسمح بإعادة هيكلة السياسة والقانون على نحو إصلاحى، يتسم بالتوازن ويؤدى إلى دستور جديد، يعتمد على النظام البرلمانى، وعلى الحراك السلطوى، بين الأحزاب والقوى السياسية وفق الآليات الديمقراطية المعروفة فى النظم العريقة والأكثر تطوراً. إن الاختيار والاستعارة من بين النظم الدستورية والسياسية المقارنة تتطلب الحد الأدنى من الإجماع السياسى القومى حول

أساسيات النظام الديمقراطى الأمثل لمصر فى ظل عالم بالغ السرعة والتطور والتعقيد. إن إحداث تغيير هيكلى فى النظامين الدستورى والسياسى يتطلب تعديلاً فى قواعد اللعبة السياسية، وفى السوق السياسى، بل فى الأجيال السياسية، وضرورة منح الأجيال الشابة الفرص الملائمة لاكتساب الخبرات السياسية والمهارات الدولية حتى لا يحدث فراغ سياسى بين الأجيال المختلفة كما هو حادث منذ عقدين وأثر سلباً على الفكر والأداء السياسى والحزبى فى البلاد. إن الشيخوخة السياسية والجيلية أدت إلى الجمود النظامى والجيلى، ومن ثم أى تجديد، أو إنتاج للمبادرات الفردية، يحتاج إلى حزمة متكاملة من سياسات الإصلاح السياسى والقانونى. ولاشك أن هناك علاقة بين عمليات الإصلاح القانونى والسياسى، وبين إنماء الوعى القانونى لدى غالبية المصريين عبر مناهج وبرامج تعليمية وإعلامية متعددة، حتى يكون ذلك مدخلاً لإطلاق طاقات الرأى العام، وتشكيله ليكون قوة رقابية شعبية فعالة على الحكومة والأحزاب والبرلمان، والصحافة، والأجهزة البيروقراطية، والتنفيذية، والمحليات. إن إنماء الوعى القانونى سيساهم فى تطوير الثقافة السياسية وإسباغ الطابع والقيم الديمقراطية، عليها.

ونتناول فى هذا الباب الوجيز سياسة إنماء الوعى القانونى – إذا جاز التعبير وساغ – وتنمية الثقافة السياسية(*).

(*) قدمنا بعض الاقتراحات العملية فى بعض المؤتمرات ، وتبناها البعض مثل موضوع المواطنة، وإنماء الوعى القانونى، لكنها لا تزال فى طور أولى وتحتاج إلى تقويمات موضوعية لتطويرها، ووضع أدلة نظرية وعملية للتكوين والتدريب على القيم القانونية والديمقراطية والمواطنة من قبل طلبة المدارس على اختلافها، فضلاً عن نشطاء الجمعيات الأهلية. انظر فى ذلك مشروع المواطنة بالهيئة القبطية الإنجيلية، ومؤتمرات التعليم المصرى – مواطنة مصرية بالأمانة العامة للمدارس الكاثوليكية، ومؤتمرها الأخير الذى عقد بالقاهرة فى الفترة من ٢٨ إلى ٣٠ يناير ٢٠٠٣ . وانظر مشروع تنمية الوعى القانونى الذى يقوم به مركز الدراسات القانونية وحقوق الإنسان. ومن الجدير بالذكر أن المركز القبطى لدراسات حقوق الإنسان اهتم مبكراً منذ النصف الثانى من العقد التسعينى من القرن المنصرم بقضايا المواطنة، وله دراسات منشورة فى هذا الصدد لعدد من الباحثين المصريين المرموقين.

الفصل الأول

الوعى القانونى وتنمية الثقافة السياسية فى مصر(*)

(*) ملاحظة: كتبت لأغراض المحاضرة فقط، ورأينا نشرها تعميما للفائدة.

هـل يمكـن أن يؤثـر نشـر الوعى القانونى على تنمية الثقافة السياسية، وعلى التطور الديموقراطى فى مصر؟

والسؤال يثير أسئلة عديدة من قبيل:

١- ما المقصود بالوعى القانونى والثقافة السياسية؟

٢- هل هناك وعى قانونى خارج إطار الجماعة القانونية- الفقه والقضـاء والمحامـاة - وجماعـات أخرى، كمعاونى القضاء، ورجال الضبط القضائى، والشرطة، والموظفين العموميين داخل الجهاز الإدارى الذيـن نـاط بهـم المشـرع تطبـيق وتنفيذ القوانين واللوائح الإدارية، والقـرارات ... إلـخ؟ وهـل وعـى بعض هؤلاء القانونى يتسم بالدقة والرهافة والمواكبة الزمنية لعمليات إنتاج التشريعات واللوائح؟

٣- ما هى العلاقة بين الوعى القانونى، والثقافة السياسية؟

٤- ما مستوى الوعى القانونى الراهن فى مصر الآن؟

٥- أية ثقافة سياسية سائدة؟

بعد طرح الأسئلة التى يثيرها السؤال الأساسى، يمكننا أن نتلمس بعـض الضـوء المـنهجى والسوسيو - سياسى والقانونى للإجابة عن السـؤال وتقديم بعض المقترحات العملية لتنشيط وتفعيل الثقافة القانونية والسياسية فى مصر.

أولا: تحديد المفاهيم الأساسية:

لا نسـتطيع البدء فى موضوعنا، إلا من خلال ضبط المفهومين الرئيسيين وهما:

١- الوعى القانونى. ٢- الثقافة السياسية والتنمية السياسية.

(أ) **لا يمكـن فهـم الوعـى القانونى** كاصطلاح، دونما ربطه باصطلاح الوعى الاجتماعى والذى يقصد به: "الآراء والمفاهيم والأفكار، والـنظريات السياسـية، والقانونـية. والجماليات والأخلاقيات وغيرها، والفلسـفة، والدين والأشكال الأخرى للوعى. ولا يفهم الوعى الاجتماعى - كبعد معنوى - إلا من خلال الوجود الاجتماعى، بما يعنيه من الحياة

المادية والمجتمع، وإنتاج الثروة، والعلاقات الاجتماعية التى تقوم بين الناس من خلال عملية الإنتاج. (١)

نحن إزاء مفهوم يتداخل مع مفاهيم أوسع نسبياً منه، فالوعي القانونى هو جزء من الوعى الاجتماعى عموما، إلا أن ثمة تمايزا نسبياً لما نقصده بالوعى القانونى عن غيره من أشكال الوعى الأخرى السياسى والأخلاقى والجمالى.

يقصد بالوعى القانونى، مجموعة الآراء والمفاهيم والأفكار والنظريات الفلسفية - القانونية والدستورية السائدة فى بلد ما. إلا أن الوعى القانونى - نظريا - بما ينطوى عليه من معرفة وتعلم وتكوين حول النظام القانونى السائد، وتاريخه وتطوراته وفلسفته، يتطلب الإنخراط فى عملية تعليم منظمة، وبرامج محددة، عادة لا تتوافر إلا لمن تابع دراسة أكاديمية منهجية فى إحدى كليات الحقوق. وقد يستطيع بعض الدارسين معرفة شذرات مجتزأة من أوليات العلوم القانونية ومداخلها، تشكل ما يمكن أن يطلق عليه وعى قانونى عام، وإن انطوى على ثغرات وتشوشات مرجعها ابتسارات عملية التعلم المعمم، وتبسيطاتها وتسطيحها.

ب- أريد أن أميز بين اصطلاح الوعى القانونى السابق ذكره، وبين المعرفة القانونية الشائعة لدى بعض الفئات الاجتماعية العريضة، ويقصد بذلك مجموعة الآراء والمقولات والأفكار الشائعة عن القانون عموما، لدى بعض الفئات المتعاملة مع الأجهزة القانونية والإدارية للدولة.

ج- لا شك أيضا فى أن ما هو شائع عن القانون لدى بعض المحامين، ومعاونى القضاء، والبيروقراطية، والأجهزة الشرطية، قد ينطوى على اتجاهات وآراء وقيم لا تعكس صحيح النصوص والمبادئ القانونية التى ينطوى عليها كل نسق قانونى.

د- الوعى القانونى يرتبط أيضاً بالثقافة والفلسفة والقيم والمبادئ القانونية لقانون الدولة فى الأساس، أى فى الإطار الرسمى فى مرحلة

(١) انظر فى ذلك: م. روزنتال، وب يودين، ترجمة سمير كرم، الموسوعة الفلسفية ص ٥٧٨، وص٥٧٩، الطبعة السابعة، الناشر دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٧.

تاريخية ما. فى مصر – كما فى أى مجتمع آخر – لابد أن نميز بين هذه المستويات المتعددة للوعى القانونى بالوعى الشائع لدى غالبية المخاطبين بأحكام القانون عنه. إذ تسود بعض الخبرات الشخصية، أو النزاعات التى يدخل فيها الأشخاص الطبيعيين مع بعضهم بعضاً، أو مع أجهزة الدولة، أو الشخصيات القانونية المعنوية – أو الاعتبارية – أو من خلال وسائل الإعلام المرئية أو المسموعة، أو المكتوبة، أو من خلال السينما، والمسرح، أو عن الطريق السماع الشفاهى ... إلخ. الوعى الشائع حول القانون هو اتجاهات اجتماعية وسلوكية ينطوى على مفاهيم عامة وغامضة وخاطئة وتشوش، ومواقف نفسية، إزاء القانون، غالبا ما ترتبط بالموقف إزاء الدولة وجهازها الإدارى، والأجهزة الأمنية ... إلخ.

ثانياً: الثقافة السياسية:

يقصد بها – وفق إريك رو Eric Row – أستاذ العلوم السياسية البريطانى – : "القيم والمعتقدات والاتجاهات العاطفية للأفراد حيال ما هو كائن فى العالم السياسى". ووفق لوسيان باى "هى مجموع الاتجاهات والمعتقدات والمشاعر التى تعطى نظاما ومعنى للعملية السياسية وتقدم قواعد مستقرة تحكم تصرفات أعضاء النظام السياسى". ويرى د. كمال المنوفى "إن الثقافة السياسية هى تلك القيم السائدة فى المجتمع وتتصل بعلاقة أفرادها بالنظام السياسى بصورة مباشرة أو غير مباشرة" (٢).

١– أما التنمية السياسية "فهى تشير ضمن ما تشير إلى إقامة الأبنية التى تسمح بالمشاركة الشعبية فى العملية السياسية وخلق جهاز إدارى قادر على التنفيذ الفعال للسياسات الإنمائية وتلبية مطالب المواطنين، وبناء الديموقراطية بما يتضمنه ذلك من إنشاء المؤسسات السياسية الديموقراطية وإرساء تقاليد الممارسة الديموقراطية، وخلق ثقافة سياسية تؤكد على الولاء القومى الذى يتخطى الولاءات المحلية الضيقة، وتشجع على المشاركة السياسية، وتلح على النظرة العملية لأمور الحياة، وتضغط على معانى المساواة والثقة فى السلطة"(٣).

---

(٢) والتعريفات مستقاة من كتاب د. كمال المنوفى الثقافة السياسية للفلاحين المصريين ص ٢٠، دار ابن خلدون الطبعة الأولى مايو ١٩٨٠ بيروت.

(٣) انظر د. كمال المنوفى: المرجع السابق ص١٠، والمراجع المشار إليها فى الهامش هناك حول المضامين المختلفة لعملية التنمية السياسية.

فـــى إطار التعريفات السابقة للوعى القانونى، والثقافة السياسية، والتنمية السياسية، يمكننا أن نشير إلى ما يلى من ملاحظات:

٢- إن كلـــيهما :دور فى إطار العلاقات داخل الدولة القومية، أو الدولة - الأمة كمرحلة في تطور الدولة والرأسمالية الغربية معاً منذ بدء عمليات العولمة يتعين علينا متابعة تأثير التحولات العولمية وانعكاساتها على الأسئلة التى تطرح، وعلى ما كان سائداً قبلها.

مـــثلا لـــم يعـــد الوعى القانونى قاصرا على الفلسفات القانونية والاتجاهات والنظريات والآراء الشائعة عن النظام القانونى الوضعى فى دولـــة مـــا لأن الاتجاهات العولمية، أدت إلى نشوء إنتاج قانونى معولم يتمثل فى الاتفاقيات الدولية التى تمس تنظيم الاقتصادات العولمية، ونشوء مؤسسات قضائية من قبيل المحكمة الجنائية الدولية الدائمة، بعد المحاكم الخاصـــة، ثم اتفاقيات حقوق الإنسان بأجيالها الأربعة، ثم الدور الثقافى والإعلامى للمنظمات القانونية والحقوقية الدفاعية فى نشر هذا النمط من أنمـــاط الوعـــى القـــانونى العولمى على شبكة الإنترنت، وفى دوراتها التدريبـــية، ومؤتمـــراتها وورش عملها المتعددة والمتزايدة ... إلخ، التى غـــدت جزءاً رئيساً من حركة المنظمات الدفاعية على مستوى المجتمع المدنى العولمى.

٣- لا يقتصـــر الأمـــر علـــى الوعى والثقافة القانونية القومية فحســـب، بل على الثقافة والتنمية السياسية، إذ تساهم المنظمات الدفاعية الحقوقية بأنشطتها كافة، ومعها المنظمات الداعمة للتطور الديموقراطى، والدفاع عن حقوق الإنسان، إلى المساهمة فى تطوير وإنماء ودعم الثقافة السياســـية علـــى المســـتوى العولمى من ناحية، بل والتأثير على النظم السياســـية الشمولية فى مواقفها القانونية أو السياسية إزاء المعارضات، وتجاوزاتها إزاء حرية التعبير، وحقوق الأقليات، وحرية التدين والاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية، وحقوق المرأة ، والجماعات العرقية والقومية ... إلـــخ. بـــل والدفـــاع عـــن القـــيم والمؤسســـات السياسية والقانونية الديموقراطـــية. هـــذا الـــتطور العولمى بما أنتجه من منظمات ووسائط وآليات معلوماتية واتصالاتية، أصبحت تؤثر على الوعى القانونى والثقافة والتنمية السياسية فى مجتمعات الجنوب والشمال معا.

ثالثاً: العلاقة بين الوعى القانونى والثقافة والتنمية السياسية؟

ثمة علاقة بين الوعى القانونى، وبين الثقافة والقيم السياسية من عدة جوانب يمكن رصدها فيما يلى:

١- إن الوعـــى القـــانونى – ســواء لدى الجماعة القانونية- أو الوعـــى الشـــعبى الســـائد حول القانون، يدور حول السياسة التشريعية، والصراع حول المصالح الاجتماعية والسياسية، ويعكس حالة التوازن – أو الـــلا تـــوازن – بيـــن القـــوى الاجتماعية والسياسية على اختلافها. والصراع حول المصالح هو أحد مراكز السياسة، والصراع حولها وبها فى المجتمع.

٢- إن الوعـــى القـــانونى بما ينطوى عليه من معارف بالفلسفة والقـــيم والمصـــالح القانونية والاجتماعية، والحريات العامة، والأصول الدستورية يمثل مكونا رئيسا من التنمية، والثقافة السياسية فى أى مجتمع فى مرحلة تاريخية ما.

٣- إن الوعى القانونى يساهم فى إنماء الوعى السياسى، ومعرفة الحقـــوق السياسية والواجبات، بما قد يؤدى إلى تشجيع وحفز المشاركة السياســـية والمجتمعـــية مـــن حيث معرفة القواعد القانونية الموضوعية والإجرائية المنظمة للانتخابات العامة، والاستفتاءات. إن المعرفة والوعى القـــانونى – حتى فى عمومياته- يتيح للشخص أو المواطن – ولا أقول الفرد لأنه لايزال مشروعا لم ينتج بعد، ونقول المواطن تجاوزاً فى واقعنا السياسى والثقافى-ملكة التمييز بين ما هو شرعى سياسيا، وما هو نقيض ذلك بين، ما هو مباح قانونا وما هو داخل فى إطار التجريم والعقاب.

٤- إن المعرفة والوعى القانونى يحفز المواطن على اللجوء إلى النظم والآليات القانونية الرسمية الحديثة فى حسم منازعاته القانونية عن طريق القضاء، ومن ثم ينمى الوعى بالحداثة القانونية الوضعية، والدولة الحديـــثة، بديـــلا عـــن اللجـــوء إلى قوانين الأعراف أو الرشوة والفساد والاختلاس ... إلخ، أو إلى الآليات العرفية التقليدية.

٥- الوعى القانونى، والسياسى يتداخلان فى مناطق مشتركة مع الـــثقافة السياسية فى تقاطعات السياسى – والقانونى كما ألمحنا إلى ذلك آنفـــاً، إلا أن الوعـــى القـــانونى يبدو هاماً فى تطوير عمليات المشاركة السياســـية، وفى بناء وتطوير المؤسسات السياسية، وآلياتها، وفى تيسير

عمل هذه المؤسسات والتفاعل داخلها من حيث إعمال قواعد المشروعية القانونية، والالتزام بأحكامها، ووعى أعضاء مؤسسات المشاركة السياسية وآلياتها بالقواعد المنظمة لها، وأطرها الإجرائية والإدارية، ومن ثم يُسيد الوعى القانونى – فى عمومياته – عملية الرقابة الشعبية، وتوليد وتطوير رأى عام نشط، وفعال إزاء سياسات ومصالح الصفوات السياسية الحاكمة. نستطيع أن نفترض أن تطويراً للوعى القانونى لدى فئات نشطة حزبيا – فى الحكومة والمعارضة – وبين نشطاء المجتمع المدنى – تحت التشكيل – يؤدى إلى المساعدة على الدفع نحو الشفافية، وإعمال قواعد المسئولية، والمحاسبة، ودعم قيم الحداثة القانونية بما ينمى من القيم السياسية الحديثة التى تدور حول النظام الديموقراطى وثقافته وقيمه وآلياته ... إلخ.

رابعاً: هل يمكن تطوير الثقافة السياسية، وبناء وتسيير وتنمية، مؤسسات المشاركة فى مصر؟

إن السؤال السابق، يتطلب الإجابة عن سؤال أساسى، وهو "ما هى مستويات المعرفة والوعى القانونى، ومعهما الثقافة السياسية سيما فى المشاهد الراهنة للقانون والسياسة فى بلادنا؟".

بداية يمكننا أن نصف الوعى القانونى بأشكاله المختلفة، بأنه مأزوم. ويمكن لنا القول أن الجماعة القانونية المصرية – الفقه والقضاء والمحاماة – ذات تقاليد عريقة، ويعد دورها رائداً ومجدداً فى مجال تأسيس وبناء المؤسسات الحديثة، بل وإشاعة الثقافة القانونية والسياسية، وابناء الجماعة القانونية فى مصر، هم أحفاد الآباء المؤسسون للحداثة القانونية والسياسية المصرية.

إلا أن الملاحظ أن ابتسارات وتناقضات الحداثة والدولة القومية الحديثة وانشطاراتها وتلاعباتها بالدين فى السياسة والقمع والعنف الرمزى، قد انعكست على اتجاهات الجماعة – وجماعاتها الفرعية – إزاء الحداثة السياسية والفكرية والقانونية والإسلام كديانة وثقافة وقيم، وتوظيفات الدين الإسلامى فى السياسة وتنظيم المجتمع.

أ– إذا أردنا تحديد وتوصيف الأزمة عند الجماعة القانونية نجد أنها تتمثل فى انقسامات الوعى القانونى إزاء الشريعة الإسلامية، وبعض تفسيراتها وتأويلاتها الفقهية – البشرية – السائدة لدى بعض الجماعات

الإسلامية السياسية. من ناحية ثانية، تدهورت مستويات الدارسين و... القانونى مع تكاثر الجامعات الإقليمية وأعدادها الكبيرة ذات المستويات التكوينية المحدودة الكفاءات. وأعداد ومستويات طالبى المعرفة والعلم القانونى، فضلاً عن ضعف مستويات بعض الأساتذة، ورجال القضاء، والمحامين، الأمر الذى ينعكس سلباً على مستويات تكوين وخبرات وتقاليد الجماعة القانونية، سيما وأن الأواصر المعرفية والثقافية بالقانون المقارن أصابها بعض الوهن الاتصالى - إلا فيما ندر - على عكس ما كان سائداً طيلة عقود ممتدة منذ إنشاء مدرسة الحقوق، وحتى خمسة عقود خلت.

ب- ثمة أيضاً أثر سلبى مرجعه ظاهرة الانفجار التشريعى، وانهماراتها، وتردى مستوى الفن والمهنة القانونية فى إعداد وإنتاج التشريعات واللوائح، من ناحية أثر ذلك على عملية تطبيق القانون بثغراته والتلاعب بها، ومن ناحية أخرى أثر على الإلمام بالخرائط المعقدة للقوانين الأصلية والفرعية العديدة، صحيح أن المعرفة والوعى القانونى يتصل بالأسس الفلسفية، ونظريات القوانين السياسية، وبعض النظم القانونية، بحيث يتولد عن المعرفة والوعى القانونى ما يسمى بالملكة القانونية فى النظر والتحليل والتفسير، فضلاً عن الحرفة فى الصياغة والتفسير، وتحليل وتكييف المراكز والشروط والعلاقات والواقعات القانونية. إلا أن ما يسمى بالملكة القانونية ... وزها سوى القلة الموهوبة والكفؤ والدءوبة فى المتابعة للقوانين الأساسية وللمبادئ القانونية للمحاكم الدستورية العليا، والإدارية العليا، والنقض ولآراء وشروح فقه القانون فى كل تخصص. إلا أن تدهور الملكات مرجعه غياب المتابعة، وضعف فى تكوين بعض رجال القانون، ناهيك عن عدم تحديث أدوات المعرفة القانونية. كالاستفادة من ثورة المعلومات والألسنيات والمناهج التى أنجبتها وانتشرت فى فروع المعرفة على اختلافها فى هذا المضمار حتى مع البدايات المحدودة نوعاً وكما التى بدأت منذ سنوات، ولم يستفد من هذه التحولات إلا قلة قليلة من رجال القانون.

ج- وضع المعرفة والوعى القانونى لدى أعوان القضاء من رجال الشرطة، والموظفين العموميين.

تختلف مستويات المعرفة عند هؤلاء، لكن الذى يميز أعوان القضاة عن غيرهم هو اتصالهم واحتكاكهم اليومى بالجماعة القانونية - القضاة والمحامين - بما يؤدى إلى تكوين معرفة بالأحكام القضائية ولا سيما المحضرين، وكتبة الجلسات، وبالمرافعات الشفاهية والكتابية. إلا أن مستوى المعرفة السماعية أو المرتبطة بتنفيذ الأحكام وإشكالات التنفيذ لا تنطوى على معرفة فلسفية ونظرية، أو فقهية، بأصول القانون عموماً ومن ثم تظل معرفة مبتسرة وهشة، مهما برع بعضهم فى اكتشاف بعض الثغرات فى النصوص والإجراءات والأحكام وتوظيفها لمرامٍ خاصة، وتنبو عن صحيح القانون، بل ولأهداف مؤثمة للحصول على رشوة مثلاً من أحد المتنازعين على نحو ما تحفل به الصحافة من قضايا منشورة.

أما رجال الشرطة فمعرفتهم مرجعها التعامل اليومى مع القانون، وتختلف معارفهم وخبراتهم على الرغم من دراستهم العامة للقانون وحصولهم على إجازته بالإضافة إلى العلوم الشرطية إلا أن معرفتهم بالثغرات، وخلط بعضهم بين قواعد القانون والسلوكيات التى يمارسها خارجه لعدم المعرفة بصحيح القانون، أو توظيفا لثغرات التطبيق، أو انصياعاً لهوى وإشباعاً لشهوة السلطة والقوة العمياء الطليقة من قيودها القانونية الإجرائية والموضوعية، والأخلاقية هذا ما تكشف عنه الممارسات الشرطية والمنشورة بالصحف. نحن هنا إزاء وعى قانونى مغلوط تداخله شهوة السلطة والتسلط الغشوم لدى بعض رجال الأمن.

من أخطر أنماط الوعى القانونى تلك المرتبطة بالتلاعب بالثغرات وسلطة التفسيرات التى تدور مع أهواء السلوكيات التى يندرج بعضها - إن لم نقل غالبها - تحت طائلة أحكام جرائم الموظفين العموميين. إن الوعى القانونى للموظفين العموميين، ورجال الضبط القضائى على اختلافهم، يدور حول المعرفة التطبيقية، والخبرة الوظيفية والتلاعب بالقواعد، والتفسيرات، والقيود ... إلخ.

الأنماط السابقة من الوعى القانونى، هى التى يعانى فيها المواطنون - التعبير لا يزال دون تحققه الدستورى والقانونى والمجتمعى فى مصر، ولا يزال يدور فى إطار المجازات السياسية - فى تعاملهم مع الفئات السابقة.

د- إن مــبدأ "لا يُعذَّر أحد بجهله بالقوانين" الذى يعد من ضمن أساسيات دولة القانون الحديث، يكاد أن يغدو مبدأً نظرياً محضاً فى حالة بلــد كمصر، حيث تمر عشرات القوانين فى جلسات البرلمان، وتصدر وتنشر بالجريدة الرسمية، ولا أحد يدرى بها، إلا عندما تطبق جماعيا، أو علـــى بعض الأشخاص، حينئذ يبدأ علم البعض بهذا القانون. صحيح أن قلة قليلة تتابع أداء الآلة البرلمانية المعلن فى وسائل الإعلام وعلى رأسها الصــحافة، وغالــبا للقوانين الأساسية ، أو تلك التى تمس أموراً أساسية سياسية وتتعلق بالحريات العامة، أو اقتصادية تتعلق بمصالح جماهيرية، أو نخبوية.

هــ- إن الوعى القانونى الشائع أو بالأحرى الوعى بالقانون لدى فــئات اجتماعــية واسعة، يتسم بالهزال والضعف الشديد، وربما سيادة مفاهــيم مغلوطـــة، ويــتم الربط بينه وبين ظاهرة تغول سلطات الدولة البيروقراطــية والأمنــية وتلاعبها بالقوة الإدارية والأمنية على القانون، وتعاملهـــا خارجه أو توظيفها للقانون لمصالحها، أو الربط الإدراكى بين القـــانون وعـــنف جهاز الدولة، والقمع السلطوى والإدارى. هذا المدرك السلبى للقانون شائع لدى غالب الفئات الشعبية، حيث تعتمد معرفتهم على ســلبيات وتعقيدات الاحتكاك المباشر بأجهزة الدولة القضائية والبوليسية والإداريـــة. يرتــبط القـــانون لدى هؤلاء بالألغاز والتعقيدات والتلاعب بالــثغرات والتفسيرات والإجراءات. إذن ثمة ارتباط إدراكى بين القانون وانتهاكه والتلاعب به فى الوعى الاجتماعى السائد.

لاشك أن هذا الوعى القانونى الشائع بما يحمله من مدركات وقيم ســلبية عـــن دولـــة القـــانون، يتأكد ويتسع فى ظل تزايد قضايا الفساد، وقوانينه، وأيضاً تشكيك القوى الإسلامية السياسية بدولة القانون الحديث، وشرعيته ومعه حقوق الإنسان، حينا بأنها غير فعالة، وحيناً آخر لأنها لا تــتفق مـــع تفســيراتها الفقهـــية، للشريعة الإسلامية، كل هذا فى إطار مشروعها السياسى المناهض للدولة الحديثة، وللحداثة القانونية.

و- أدى ذلك إلى تكريس أزمة الثقافة السياسية السائدة، من حيث بـــروز ظواهر العزوف عن المشاركة السياسية، والمؤسسات السياسية، وعـــدم الانخـــراط فى عضوية الأحزاب السياسية المعارضة، لأن ذلك يـــؤدى إلـــى تعـــرض المشارك إلى مخاطر السياسة الراهنة العديدة من

الاعتقال، والإهانة، أو ضياع الفرص فى الترقى الوظيفى، أو فى التأثير على تجارته أو عمله الخاص عبر القرارات الإدارية أو الأمنية ... إلخ.
إن سيادة نزعة الطاعة والإذعان تشكل أحد ملامح أزمة ثقافية سياسية سائدة، فى إطار ثقافى واجتماعى لازالت المفاهيم الدينية الجبرية شائعة ونشطة، ولا تعول كثيرا على فعل المشاركة السياسية فى تغيير وتطوير حياة المصريين الاجتماعية من خلال العمل السياسى: كرست الجبرية والانصياع للقيم السياسية التى شاعت فى ظل نمط الدولة التسلطية ومفاهيمها التعبوية التى تتأسس على التعبئة لا المشاركة والتأييد لا النقد ... إلخ.

إن ظواهر اللاتسييس والخوف من السياسة، شاعت فى ظل أزمة الثقافة والوعى القانونى فى مصر، ومن ثم تشكل محاولة إشاعة وإنماء الوعى القانونى لدى نشطاء المجتمع المدنى - تحت التشكيل - أحد مداخل السعى إلى تنشيط وتحفيز الوعى القانونى، وتطوير الثقافة السياسية والتنمية المؤسسية في إطارها السياسى. إن نشر الثقافة القانونية والدستورية والقيم السياسية يساهم فى إنماء الثقافة الديموقراطية، وإشاعتها، والسهر على حماية مبادئها وقيمها وتقاليدها.

خامساً: تكوين وتطوير الوعى القانونى لدى نشطاء الجمعيات الأهلية:

إن الوعى القانونى العام - يشمل المعرفة بالأسس والمبادئ الأساسية لدولة القانون - وبالقوانين المكملة للدستور، وبعض القوانين الأساسية - وبقواعد المشروعية القانونية ونظرياتها الأساسية - يمكن أن يمثل مقدمة لتطوير وتحفيز الثقافة السياسية، والتنمية السياسية للنشطاء، ولا سيما فى المنظمات الدفاعية، بل وفى حفز قادة ونشطاء الجمعيات الأهلية إلى المشاركة السياسية على المدى المتوسط والبعيد.

إن تشكيل الوعى القانونى العام وإشاعته لدى النشطاء فى هذا الإطار قد يؤدى إلى تشبيك بين المنظمات الدفاعية، وغيرها بما يدفع للتمهيد لحركة اجتماعية جديدة، وفعالة على نحو ما عرفه المجتمع المدنى العولمى فى بعض الدول الشمالية الأكثر تقدماً.

إن تطوير الوعى القانونى العام قد يؤدى إلى تحقيق ما يلى:

١- المعـــرفة بأسس القانون وقواعده وآلياته يؤدى كما قلنا إلى اللجـــوء إلـــى المؤسســـات القضائية وآلياتها، بما يدعم الدولة الحديثة، ويكرس مبدأ سيادة القانون وتطبيقاته.

٢- الوعى بالحقوق والحريات العامة وضماناتها، وكيفية الدفاع عنها إزاء انتهاكات أجهزة الدولة، أو الغير يؤدى إلى تكوين وعى وحس سياســـى يدفـــع بعـــض المواطنين إلى الانخراط فى مؤسسات المشاركة المجتمعية بما يؤدى إلى رفع مستوياتها كماً ونوعاً.

٣- الوعـــى القـــانونى يؤدى إلى خلق طلب فعال على الشفاهية وإعمال مبادئ وقواعد المسئولية السياسية والإدارية.

٤- نشر الوعى القانونى، يساهم فى خلق جماعات ضغط محلية، وقومـــية مـــن المجـــتمع المدنى - تحت التشكيل - للرقابة الشعبية على أعمال الحكومة، وممارسة النقد السياسى والاجتماعى.

٥- نشر المعرفة والوعى القانونى لدى نشطاء الجمعيات الأهلية يشكل دعما للقوى المؤمنة بالدولة المدنية، والحداثة السياسية والقانونية.

السؤال الأخير : كيف؟

أ- إعداد برامج تكوينية حول تعليم أسس فلسفة القانون وأصوله، وتشـــمل نظـــرية الحق، ثم النظام السياسى والحريات العامة الأساسية، وأصول النظام القضائى.

ب- إعداد ورش عمل للتدريب وشرح آليات اللجوء إلى النظام القضائى وكيفية توظيف النظام القضائى فى الدفاع عن الحقوق الشخصية والحريات العامة، والاستفادة من نظم المساعدة القانونية والقضائية.

ج- تدريـــب العامليـــن فـــى الجمعـــيات الأهلية، والنشطاء فى المنظمات غير الدفاعية على آليات اللجوء إلى القضاء، وأساليب الضغط على الإدارة عبر الآليات السلمية والقانونية، والاستفادة بالخبرات المقارنة عولمياً.

د- إعـــداد كتيبات تعريفية مبسطة، بالمفاهيم القانونية الأساسية، ولا سيما حول الحقوق الشخصية والعينية والحريات العامة وآليات الدفاع عنها.

هـ- كيف يمكن التعامل مع أجهزة الضبط القضائى؟ ولا سيما الأجهزة الأمنية؟ والتدريب على التعامل معها فى القضايا ذات الطبيعة السياسية، أو التى تمس المنظمات الدفاعية؟

و- ثمة حاجة لنشر الوعى القانونى على أوسع نطاق، وهنا يبدو أن إعداد منهج يبدأ من رياض الأطفال إلى الثانوى العام والفنى والتجارى أمراً أساسياً لتشكيل الوعى القانونى وتطويره، فضلاً عن دعم الثقافة والتنمية السياسية ومؤسساتها. ثم إعداد منهج يقرر على طلبة الجامعات والمعاهد العليا، لإمكانية حصد بعض نتائجه خلال الأجلين المتوسط والبعيد.

ز- تدريب نشطاء الجمعيات الأهلية على كيفية التعامل مع المشكلات القانونية الشائعة، من القبض، والاعتقال ، والاشتباه ، وأثناء التحقيق مع مأمورى الضبط القضائى، وفى تحقيقات النيابة العامة، والإدارية. من ناحية أخرى تعريفهم على حقوق المتهم، والمجنى عليه، وحقوق الدفاع ...الخ .

إن محاولة تفكيك وتجاوز الحالة المصرية الراهنة والمتمثلة فى الثقافة ضد السياسة، وتنمية ثقافة سياسية تتأسس على المشاركة وإنماء الدوافع والاتجاهات الطوعية، والمواطنة، تبدأ بإنماء الوعى القانونى لدى العناصر النشيطة فى المنظمات الدفاعية، والجمعيات الأهلية، لتجاوز حالة المجتمع ضد القانون الرسمى، لإعاقته، ولأنماط من التواطؤات الجماعية على عدم تطبيقه وإنفاذ قواعده لصالح قوانين الفوضى والفساد والقوة خارج إطار المشروعية أحيانا، وفى ظلها وعلى خلافها فى أحيان أخرى.

ثمة حاجة موضوعية، وتاريخية لبدء الإصلاح السياسى بإصلاح قانونى عماده العودة للحداثة القانونية كمدخل لمواجهة ضارية للفساد فى كافة أنماطه ووجوهه. من هنا نبدأ إذا شئنا استعارة عنوان كتاب خالد محمد خالد ذائع الصيت، بل ودلالته أيضاً.

الباب السادس

لغة الذات ورؤى ومصالح الآخرين

(ملاحق ووثائق)

"ما عاد الشعب موجوداً، أو هو لم يوجد بعد.. الشعب غائب"(*)

جيل دلوز

"الكتابة هى النسيان"(**)

فرناندو بيسوا

(*) جيل دلوز نقلاً عن مايكل هاردت، وأنطونيو نيغرى إمبراطورية العولمة الجديدة، المرجع السابق، ص ٥٠٧.

(**) فرناندو بيسوا، كتاب اللاطمأنينة، المرجع السابق، ص ٤٢٦.

مدخل:

الإصـــلاح الشامل فى الأنظمة السياسية والقانونية وفى الخطاب والمؤسســة والســلطة الدينية ، ظل محوراً رئيسياً وغالباً على خطابات بعــض المفكريــن المســتقلين، والكتاب، والصحفيين من مدارس فكرية وسياســية مختلفة فى مصر، منذ العقود الماضية من القرن الماضى، فى مواجهــة الاختلالات البنائية فى السياسة والثقافة والفكر والتعليم الدينى، وهــى أنســاق تعرضــت لــتدهور فى أدائها ملحوظ، بل نكصت عن إصــلاحات ســابقة. إن الجمــود والتسلطية السياسية وتدهور مستويات صناعة التشريع وسياساته، وسطوة قوانين الفوضى والأعراف، والفساد الوظيفى والسياسى، أدى إلى نتائج خطيرة على مستوى التطور السياسى، وانــدلاع موجــات مــن العــنف ذى الوجوه والأقنعة الدينية والطائفية والجنائــية، والرمــزية، الأمــر الــذى أدى إلــى تعثر وتعويق التطور الديمقراطى لمصر المجتمع والدولة.

إن إشــكاليات المعــنى، وتدهور مستويات الخطابات السياسية والدينــية والتشــريعية خــلال العقــود الماضية أدى إلى تفاقم مشكلات وأزمــات الــنظم السياســية والقانونية المصرية. الباحث مع غيره من الباحثين والكتاب، طالبوا بالإصلاح، وتجديد الخطاب والمؤسسة والتعليم الديــنى، ثــم تناول ظاهرة كتابة العنف، وضرورات التجديد والإصلاح السياسى والحزبى، ثم تناول أزمة سياسة التشريع وأسبابها وعواملها. كل هــذا قــبل ١١ ســبتمبر ٢٠٠١، ومبادرة "كولن باول" وزير الخارجية الأمــريكى أو مــن بعض الساسة الأمريكيين من أمثال كوندليزا رايس مستشارة الأمن القومى للإدارة الجمهورية للرئيس جورج دبليو بوش أو خطابات السعى نحو الديمقراطية بعد غزو واحتلال العراق.

مــن هــنا آثرت أن يكون الباب السادس ملاحق ووثائق الجزء الأول مــنها يتناول كتابة الحرية والإصلاح، أى رؤى الذات، ثم الجزء الــثانى : رؤى ومصــالح الآخريــن كما تبدت فى مبادرة كولن باول، والثانــية محاضرة ريتشارد هاس، التى تشكل من وجهة نظرى الإطار

المـــرجعى الذى شكل الهندسة الفكرية والسياسية لمبادرة وزير الخارجية الأمـــريكى. إن توثيق رؤى الآخرين بما تنطوى عليه من فلسفة سياسية، ومصالح لم يمثل أمراً من الأهمية بمكان حتى لا يتم الخلط بين الخطاب الأمـــريكى بمحمولاتـــه السياســـية، وبين الخطاب الإصلاحى المصرى الســـابق علـــيه، والـــذى ينطلق من المصالح المصرية، لا من مصالح الآخريـــن. مـــن هنا آثرت أن يكون الباب السادس توثيقياً لكتابات سابقة للباحـــث نشـــرت منجمة لى بجريدة الأهرام، أو مجلة الأهرام العربى، وأردت أن تكـــون تحت عين القارئ الكريم مجدداً تذكيراً أن أى إصلاح أو تطوير أو تجديد فى مناهج تفكيرنا، وفى أساليب حياتنا ، ومؤسساتنا يبدأ هنا، من مشروعية تاريخية للتجديد ومن طلب داخلى عليه، كمدخل للإنقاذ الوطنى، وطريقاً لحركتنا لمواجهة تحديات بالغة الصعوبة.

الفصل الأول

الجوع للمعنى فى سوق المعانى المستهلكة

هناك طلب جماعي وفعال على المعانى فى مصر لا تخطؤه عين وأذن الباحث الاجتماعى، أو الإعلامى الذى يمتلك حواس يقظة، ودهشة مفتوحة على براءتها الأولى، والجذرية، وهى تصطدم بكل ما هو ظاهر وباطن ومستور فى الظواهر الاجتماعية ، والسياسية.

الطلب الاجتماعى الفعال على المعانى عامة - والدينية خاصة - يشـير فى أحد جوانبه إلى نقص في المعانى المتداولة، بل وعجزها عن أن تحقـق إشـباعاً، وتوازناً نفسياً للأشخاص، ولفئات اجتماعية عديدة. أسـواق المعـنى السياسية، والدينية، والدهرية على وجه العموم متخمة بأنمـاط مستهلكة من المعانى الآفلة، أو المتآكلة، أو التى اغتالها الخواء، وافترسها إعادة الإنتاج والاستهلاك من فئات اجتماعية عديدة آمنت بها، ورددتها، واتخذتها عقيدة، وراحت تنتظر - من فرط كسلها أيضاً - أن تشـبع هـذه المعـانى. أسـئلة، ترددت كثيراً سواء على مستوى الأنا الشخصـى - ولا أقـول الفـردى - حول المصير، والزمن، والكون، والعدل، والحقيقة ، والوطن ، والعالم،وعن النحنُ والآخرين، وعن مصر والغـرب، والإسلام والأديان السماوية الأخرى والمسيحية ، واليهودية ، والأخـيرة في إطار الصراع العربى - الإسرائيلى، وبعد تأسيس الدولة الإسـرائيلية .. إلـخ. أسئلة تتوالد وتتكاثر من دون أجوبة عليها تحمل معـاني قـادرة على تحقيق توازن ما للشخص في علاقته بذاته، أو في إطار علاقاته مع الآخرين، أو بالجماعة، أو الفئة الاجتماعية في علاقاتها مع الجماعات والفئات الأخرى، أو الأمة في علاقاتها مع الأمم الأخرى.

كـل جماعة سياسية أو فكرية كانت لديها مصادر توليد للمعانى، وإنـتاجها سـواء في إطار إشباع الحاجات الملحة لمؤيديها، أو للآخرين الذيـن تضـعهم هدفاً سياسياً أو أيديولوجياً سواء من خلال استراتيجيات التجنـيد السياسى أو الأيديولوجى معاً، أو هؤلاء الذين ترمى إلى كسب تأييدهم لأفكارها وسياساتها، ومعانيها. كل نظام لإنتاج المعانى لديه بعض مـن هوامش الذاتية المستقلة في إطار إنتاجه لمعانيه ولاسيما السياسية ، أو الاجتماعـية، وذلـك علـى الرغم من اشتراك هذا النظام في الأطر

المرجعية للعائلة السياسية أو الفكرية التى ينتمى إليها. ويمكن أن نسوق علـــى ذلـــك مـــثالاً يتسم بالبساطة، فالجماعات الإسلامية السياسية على اخـــتلافها تشترك في توليد أنظمة المعانى الخاصة بها ، على المرجعية الدينية الإسلامية، سواء في نظامها العقيدى، أو التشريعى، أو الأخلاقى، لأن المرجعية تمثل نعت هذه الجماعات ووصفها الدينى - السياسى، بل شـــرعيتها إزاء الجماعات السياسية الأخرى. إلا أن وحدة المرجعية في بـــناء المعـــانى الدينية، لا تعنى أن الجماعات الإسلامية تنطوى أنظمة المعـــنى فيها على ذات القيم، والمعانى حتى نستطيع أن نقول أنها جميعاً تشكل نظاماً موحداً للمعنى! . بل الصحيح القول أن ثمة مرجعية واحدة، واستراتيجيات لبناء المعانى وتوليدها متعددة، وقد تختلف أو تتفق بحسب أســـاليب القـــراءة والتفســـير والتأويل الدينى بها. ثمة من يذهب إلى أن اختلاف القراءات والتفسيرات تؤدى إلى إنتاج مرجعيات متعددة يزعم كل مـــنها أنه ينطق بصحيح التفسير، ويتأسس على الأصول الدينية والفقهية السليمة .. إلى آخر هذه الآراء على اختلافها!.

خـــذ مـــثلاً، الفتاوى الدينية في حرب الخليج الثانية، الجميع كان يستند في موقفه السياسى بما ينطوى عليه من مصالح سياسية وذاتية لدى بعضهم، وتوازنات، وتناقضات، ومنافسات مع قوى إسلامية أخرى، أو علمانية أو دول .. إلخ - على قراءة سياسية يتم تأسيسها، وتسويغها على ســـند دينى من قبيل مبدأ عام أو قاعدة أو نص أو تأويل..إلخ. إن نظرة علـــى الفتاوى السياسية وصياغاتها، نستطيع أن نلمح من خلالها تداخل الموقـــف السياسى، والبشرى في استراتيجيات القراءة السياسية - الدينية المـــتعددة. قـــارن هذا الموقف بأحداث سبتمبر ٢٠٠١، وعمليات ضرب أفغانســـتان، وتنظـــيم القـــاعدة، ولاحظ المناورات في بعض التفسيرات والفـــتاوى الإسلامية حيناً، ثم الحسم في تكييف الموقف من بعض رجال الدين في مصر والعالم الإسلامى في أحيان أخرى. كل طرف يحاول أن يسبغ تفسيراته الدينية على النصوص، أو خارجها، أو من خارجها أيضاً .. وأيضـــاً. ما هى المعانى التى يمكن أن يستولدها الشخص المسلم من المواقـــف الإفتائـــية المتغـــيرة لاعتـــبارات عديدة منها اختلاف السياق، والمصـــالح والتوازنات، والمزاج السياسى السائد، بل والمزاج الدينى في وســـط فـــئات اجتماعية عديدة داخلياً، وعربياً، وإسلامياً؟. السؤال الذى

يطرح من عديدين هل يؤثر المزاج الدينى - السياسى الشعبى و الشعبوى السائد على إنتاج المعانى والفتاوى الدينية السياسية؟ هل يتأثر منتج الفتاوى بالاتجاهات السائدة وسط الجماهير، والرغبة في دعم مواقفها ومشاعرها الجماعية؟ أم أن الذى يصدر الفتاوى، ويولد المعانى الدينية لا يرغب في الاصطدام بهذه المشاعر، ويواجهها بشجاعة وصرامة أياً كانت نتائج موقفه؟. إن هذه الأسئلة وغيرها لا تقتصر على الاختلافات والمساجلات الدينية والتأويلية بين رجال الدين في مواقفهم السياسية فقط، وإنما في أمور تمس حياة الناس اليومية ومشاكلهم إزاء الفساد، والهوية، والنوع، والجوع المادى والروحى، والفقر، والجمال، والقبح، وحقوق المرأة ، ونفاق ذوى السلطة والنفوذ، ومحاصرة الذات الشخصية في المجال الخاص، ومحاولة اختراقه وتقييده، وإعاقة النشاط في المجال العام، وانتشار المحسوبية، وسيادة سلطة الرداءة إلى آخر الموضوعات والأسئلة والإشكاليات التى ينتجها تدافع الناس في حياتهم اليومية مع بعضهم بعضا، أو في علاقاتهم مع أجهزة الدولة على اختلافها، أو ما يسمى "بالمجتمع المدنى" على سبيل التفخيم! أزمة إنتاج الإجابات الحاملة لمعانٍ دينية تلبى الجوع الروحى لدى المصريين - مسلمين وأقباطاً - ، هى الوجه الآخر لأزمة إنتاج المعانى الحداثية وما بعدها والعولمية التى لم تستطع الخطابات الناطقة بإسمها معاً أن تلبى الطلب الاجتماعى عليهما من أسف! إذ أن الاتجاهات العلمانية وأشباهها تبدو في غالبها - لا كلها - ينطوى على إنتاج معان معلبة أو سابقة التجهيز، أو تم استهلاكها، ولفظها، ولم تستطع أن تقاوم تقادمها، وتآكلها في مراكز إنتاجها الفلسفية والسياسية والاقتصادية والثقافية والقيمية .. الخ. الاستقالة عن النزعة النقدية الشجاعة والقدرة على مواجهة الكتل الجماهيرية المتصدعة من جراء الخواء الروحى والفكرى، شكلت أحد أسباب تراجع أدوار المثقفين وضعف أصواتهم، وتخاذلهم وخوفهم من مواجهة المزاج السياسى والدينى الشكلى والطقوسى السائد، ونقده من أجل تحرير الإيمان الدينى - أياً كان - من أسر الأصفاد الوضعية التى تشكلت عبر الزمن من خلال تناسخ وتوالد قيم وموروثات شعبوية حول الدين وأصوله ومروياته البشرية، وغالبها لا علاقة له بالأصول الدينية، وإنما ممارسات فلكلورية وطقوسية اكتسبت احتراماً وتقديراً بين الناس لاعتبارات القدم والإرث لا

أكــثر ولا أقــل. خــذ مــثلاً التجارب الصوفية – على اختلاف طرقها وتراثاتها – انتهت لدى البعض إلى فلكلوريات ، وتراجعت القيم الروحية الرائعة التى عاشها وخبرها أكابر المتصوفة الواصلين.

ما الذى يكمن وراء القلق الشخصى و الجماعى غير الخلاق الذى يهيمــن على حواسنا، وأفكارنا ، وسلوكياتنا، على ظاهرنا، وباطننا في مصــر الآن؟ هل يرجع ذلك إلى الفجوة بين الإيمان والفعل الاجتماعى؟ بيــن ظاهرية السلوك المتدثرة بشكلانية التدين والتنطع المتزايد والتنافس علــى الغلــو الشكلى واللفظى كممارسة خارجية لإخفاء الفقر الروحى، والقلــق والخوف، وربما غياب ممارسة إيمانية عميقة بين الذات وخالقها رب العــزة جل جلاله وعلت قدرته وشأنه؟ الفجوة بين الإيمان المؤسس علــى الــتجربة الروحــية المســتمرة للذات، هل تعود إلى نمط التعليم الشــكلانى للديــن فــي المدارس .. إلخ؟ أم إن الثقافة الدينية الشعبوية والشــعبية الســائدة هــى انعكاس للثقافة الفهلوية السائدة وما بعدها من مناورات وتواطؤ جماعى، ولا مسئولية، وفساد بعضهم، وتستعار بعض المقولات الشعبية والرموز والطقوس الشكلانية حول الدين لمحاولة ستر كــل ما هو قبيح وفاسد في داخل بعض بواطن التركيبات النفسية السائدة لدى فئات واسعة؟

خــذ مــثلاً شهر رمضان المعظم، الذى يفترض ممارسة الناس لــتجربة روحية وإيمانية عميقة، تردم الفجوة بين ظاهر النفس وباطنها، وتحاول أن تحقق التوازن داخل الشخصية المسلمة! لكن وا أسفاه ! تزداد الفجوة بين قيم الصوم الرفيعة؟ وغياب العمل تماماً؟!

هــل الممارســة الشــعائرية الطويلــة والأدائــية هى نمط من الاســتعراض لدى البعض لإعطاء الكسل والمراوغة شرعية ما، وتبرير ما؟!. هل تعود هذه الظواهر إلى غياب أو ضعف تأصيل قيمة المسئولية كأســاس للالــتزام الديــنى؟ والمدنى .. الخ؟ هل الطابع الشكلانى لأداء الالــتزامات الدينية، هو تعبير عن فهم شكلى للدين ساد وسيطر ويكشف عن خلل في سياسات مؤسساته الرسمية واللا رسمية؟

هــل تعود الطقوسية إلى شيوع نزعة للتفاضل الشكلى بين الناس والــتمايز عنهم بطريقة تؤدى إلى الالتفاف والارتفاع عن حقائق الحدود والفجوات الطبقية والاجتماعية المتزايدة؟ هل يحاول البعض عن طريق

الأقـنعة والأشـكال الدينـية إخفـاء أصول ثرواتهم التى برزت فجأة، ويحاولون حماية أوضاعهم الاجتماعية بعيداً عن عيون وأسئلة "الحاقدين" - كمـا يطلق عليهم من الأثرياء الجدد - من أين لهم كل هذا؟ ومن أى أنشطة؟ وفى أى مرحلة تاريخية تكونت ثرواتهم؟، وهل خالفوا القانون ، أم احترموا قواعده؟.. الخ. لماذا يمارسون الاستعراض الدينى الشكلانى بديـلاً عن التجربة الدينية الداخلية، وظاهرها من تقوى وورع ومسئولية وعمل، وغيرية، ورحمة، وعدالة، ومساواة، وتسامح..الخ..الخ.

لمـاذا كـل هـذا الجـوع للمعانى الدينية - والمدنية والعلمانية وأشـباهها - وأسواق المعنى متخمة، بإجابات عن أسئلة قديمة، ومعانٍ فاقدة لروح الطمأنينة والسلام الداخلى، بل والقلق الخلاق؟!.

الفصل الثانى

إصلاح الخطاب الدينى

مـــا هـــى الموضة هذا العام ؟ ملابس أم أفكار؟ مواسم موضات نظـــام الزى عرفنا بعض ملامحها يا سيدى في التليفزيون، والإنترنت، والصـــحافة، وعلـــى العمـــوم ليست مشكلتنا الآن بعد القرارات الأخيرة لمجلـــس عموم إدارة الأزمات الاقتصادية بعد إنتاجها، والمسمى بمجلس الوزراء! أنا أسأل عن موضة الأفكار؟ شفاهة وكلاماً أم كتابة ؟ منابر أم مقـــالات؟ نـــدوات ؟ أين؟ في مصر أم في أسواق المنتديات، والندوات والمهرجانات العربية أم فى الغرب؟ المؤمن أم "الكافر" !؟

الموضـــة يـــا ســـيدى هذا العام وما بعده - ربما ولم لا؟ - هى الخطاب الدينى، وخذ ما تشاء من صفات أزماته وإصلاحه، أو تطويره، أو تجديده، أو تقسيماته في السياسة والثقافة .. الخ!. ومن خطوط موضة الكـــلام السائل والغامض والإنشائى: الحوار بين الأديان، وبين الثقافات وبين الحضارات! والموالد ستعقد في كل مكان، والأجمل أنها ستعقد في المـــدن الأكـــثر بهاء في الغرب، وستذهب وفود وتأتى أخرى، ومقالات وخطب إنشائية حول الحوار والتسامح، والعقلانية، والحداثة .. الخ!.

وسنسمع ذات الكلام، وربما بعبارات إنشائية قديمة ولغة جوفاء، وشـــعارات وبداهات مثقوبة لم تعد صالحة لإثارة أدنى دهشة، أو اهتمام مـــن فـــرط تعبـــيرها عن اللغة الموات، وعن خرائب الأفكار والأشياء وجفاف الروح!.

غالـــباً مـــا يظهر في عروض كل موضة جديدة، الوجوه نفسها، وعارضو الأزياء الفكرية واللغوية أنفسهم، يتقدمون قاعات الاستعراضات الكلامـــية، حيـــث اللغـــة المنفوخة، والجوفاء، والمحشوة بالفراغ القاتل! ومطلـــوب مـــنا أن نصـــدق غالب هؤلاء الخطباء ونقرأ لهذا النمط من الكتاب، والكتابات؟.

ثمة من يطرحون دوما، قبل كل موضة و"زفة" سياسية أو فكرية آراء جـــادة حـــول مشكلة، أو ظاهرة، أو أزمة، ومنها الخطاب الدينى، وضـــرورة السعى إلى إصلاحه ودعم الاتجاهات الاعتدالية داخل رجال الديـــن مسلمين، وأقباطاً، لكن لا حياة لمن ينادى! دائماً نحتاج إلى كارثة

تلحق بنا حتى نحاول مواجهتها ويا ليت المواجهة بالعمل الرصين الجاد والدءوب، وإنما بنفس الأساليب القديمة، ونفس الوجوه ، والنزعة الدعائية والاستعراضية حتى في موضوعات تتطلب الأناة، والتريث وإعمال الحكمة والعقل، وابتغاء مرضاة الله سبحانه وتعالى.

لم يعد مهما ما إذا كان موضوع الخطاب الدينى وإصلاحه مهماً وآنياً للصالح العام على الصعد كافة، وما إذا كان سيؤدى إلى الغاية المرجوة، من وراءه أم لا؟ إنما المهم في تقديرى كيفية مواجهتنا للمشاكل التى تواجه تطور مجتمعنا ودولتنا في ظروف بالغة الصعوبة يمر بها عالمنا، وخاصة بعد أزمة كونية مستمرة وعاصفة!

غالباً ما يرى بعض المسئولين المشكلات أو الأزمات ونتائجها الخطرة، ومع ذلك يؤثرون السلامة، وعدم دراستها وتحليلها، وبحث سبل معالجتها عبر سياسات ممنهجَة، هذا التفكير والسلوك السياسى والوظيفى بات يشكل نمطاً مستمراً من أنماط التفكير والسلوك السياسى والبيروقراطى للصفوة السياسية والإدارية المصرية منذ عقود عديدة، ويبدو لى أن وراءه عدداً من الاعتبارات يمكن رصد بعضها فيما يلى:

١- غياب التكوين السياسى لعدد كبير من الوزراء في تشكيلات وزارية متعاقبة، ومن ثم يلجأ بعضهم إلى ظاهرة تأجيل انفجار الأزمة، أو "تسكينها"، "وتبريدها" - إذا جاز التعبير - حتى تمر ويتم ترحيلها إلى حكومات تالية . ويعود هذا الاتجاه التفكيرى والسلوكى إلى ظاهرة عدم الاستقرار الوزارى التى مثلت سمت التشكيلات الوزارية في عقود عديدة حتى في ظل الركود الاستقرارى المستمر.

يبدو أن ثمة خوفاً دائماً من مواجهة المشكلات عند الجذور والتعامل معها من قبل التكنوقراط ورجال الإدارة في مصر، مع أنهم جزء من التركيبة الوزارية!

هل هناك نصائح سرية تعطى للوزراء، والقادة حتى لا يفتح أى منهم ملفات المشكلات داخل كل قطاع من القطاعات الاقتصادية أو السياسية أو ... الخ ! هل ترحيل الأزمات، هى جزء من الحكمة السياسية السرية التى يتلقاها الوزراء وكبار القادة الإداريين في مصر؟.

يبدو أيضاً أن الشيخوخة السياسية، والجمود الجيلى، ومن ثم اقتصار اختيار بعض عناصر النخبة من التكنوقراط، وكبار السن من

الموظفيـن فـي مواقـع قيادية وسياسية عديدة، أدى إلى تلازم الجمود الفكرى، وضعف الخيال السياسى والإدارى، الأمر الذى يجعل الوزير أو المحافظ، أو كبار الإداريين، يفضلون دائماً تغليب اعتبارات الاستـ ' ية فـي الإدارة السياسـية، أو في العمل البيروقراطى اليومى، خوفاً . أية مبادرات جديدة لحل مشكلة ما، من خلال أفكار غير تقليدية بما يؤدى إلى إثارة ضجة ما، أو ردود أفعال تؤدى إلى إزاحة هذا المسئول عن موقعه الوزارى ، أو الوظيفى!

لا يمكن للخوف أن يصنع سياسة قادرة على البناء وتطوير بلادنا أو أى بلـد أخـرى! ولا يمكـن لسياسـة المسـكنات، وتخفيف الآلام الاجتماعـية، أو السياسـية أو الصـحية أو البيئية .. الخ، أن تساهم في معالجـات علمية للمشاكل الطاحنة التى نواجهها منذ عقود عديدة، على الـرغم مـن اخـتلاف العهـود والتشكيلات الوزارية والأيديولوجيات والسياسات!.

إن اسـتمرارية نفس الوجوه في مشاهد السياسة والدين والكتابة، مـع تغـير اللغة والموضات والشعارات الفارغة، يكشف إلى أى مدى تعانى مصر من حالة فراغ في الخبرات السياسية والوظيفية والمهارات! بـل إن غالـب الخـبرات القديمة لم تكن قادرة على حل المشكلات! بل سـاهمت فـي إنتاج أزمات وراء أخرى وعلاج مؤقت وفاشل للأزمات الاقتصـادية، والاجتماعية، ولجهاز إدارى متدهور، واختلالات مستمرة، وتـآكل، ويتفشى داخله فساد وظيفى، امتد إلى مساحات واسعة، ويحتاج إلـى جـراحات صعبة لعلاجه كهياكل، وسياسات، وإدارات ، وقيادات، وموظفين!

هـل صناع أزماتنا، والذين حاولوا دائماً إدارتها، هم دائماً الذين يتواجدون على مسارح السياسة والكلام الكبير الفارغ، ومنصات إطلاق أحـدث أو أقدم الموضات الكلامية والخطابية؟ هل هذا معقول؟ هل هذا مقبول؟ هل يمكن أن يستمر؟ خذ مثلا موضوع أزمة الخطاب الدينى أو إصلاحه هل كنا نحتاج إلى أزمة ١١سبتمبر ٢٠٠١ حتى نعرف أننا إزاء خطاب متشدد، يزايد بعضهم على الآخر لإثبات أنه أكثر تديناً، وغلواً من الآخريـن؟ هـل نحـتاج إلى ما يطلق عليه البعض إشارات أمريكية أو غربية كى نطوع الخطاب الدينى على هوى إدارة الرئيس بوش؟ هل تتم

صياغة خطاب إسلامى أمريكى لكى نثبت أن الإسلام دين الوسطية والعقلانية والاعتدال؟ هل لا يزال البعض في المنطقة العربية يعتقد أن مجرد رفع شعارات، وألفاظ الاعتدال أو التسامح أو الحوار أو رفض الإرهاب، بمثابة إصلاح أو تطوير أو تجديد للخطاب الدينى؟. إن قراءة ومشاهدة وسماع ما يقال في الفضائيات العربية والإذاعات الرسمية، والجرائد والمجلات، يكشف في غالبه – فلا يزال البعض عاقلاً وجاداً ورصيناً – عن هوجة "تهريج" أى والله العظيم، هى كذلك تدور حول ضرورة تطوير الخطاب الدينى، ودفعه نحو الاعتدال؟

ويبدو أن هذا هو المراد، بعد دعم الخطاب المتشدد، جاء وقت دعم الخطاب الاعتدالى وسوف يتحول بعض المتشددين كما بدأوا في تحويل منابر وشاشات التشدد – بل والإرهاب ودعمه في كثير من الأحيان – إلى دعم وترويج إنشائيات خطاب الاعتدال الدينى على الهوى الأمريكى لماذا سكتت نخب عربية داعمة للخطاب المتشدد، والإرهابى عن النتائج الخطرة لهذا النمط، ولماذا سهلت ودعمت نشر هذا النمط من الخطابات الدينية داخل بلدان اتسمت دوماً بالتسامح والوسطية والاعتدال؟!

لماذا يرفعون الآن شعارات الخطاب الإسلامى الاعتدالى على الطريقة الأمريكية؟.

أخطر ما في الموضة الجديدة – المؤسف أنها ليست كذلك، وإنما هى مطالبات سابقة لباحثين ورجال فقه معتدلين في سماحة ورصانة – أنها تتصور أن إمكانية صناعة خطاب دينى معتدل – إسلامى أو مسيحى – مسألة بسيطة من خلال مقررات للدعاة والوعاظ ورجال الاكليروس، تصنع بعض عناصر الخطب المنبرية والوعظات اللاهوتية .. الخ. هذا النمط من التفكير هو الذى دعم فكرياً وسياسياً خطاب التشدد والتزمت الدينى، لأن أى قراءة ولو سريعة لمعالم تطور الفكر الدينى تشير إلى أن الضغوط الخارجية، ومحاولات تحديث الخطاب الدينى من خارجه لم تؤد إلا لدعم الخطاب المتشدد في نهاية الأمر، لأن الخطاب يبدو، وكأنه تبرير لخطاب سياسى مسيطر، يسعى لتأميم الخطاب الدينى الرسمى بهدف دعمه وتأييده وإضفاء المشروعية الدينية على وضعيات السياسة، ومصالحها وألعابها وأخطارها!. ألم يسأل بعض ماريشالات الفضائيات،

ونـــاقدوهم، وداعموهـــم الذين يتحدثون، وكأنهم ملاك الحقائق الدينية - والعـــياذ بـــالله ربـــى - هـــل نجحت أية ضغوط خارجية في إنتاج فقه معاصـــر، قـــادر علـــى تطوير المؤسسة الدينية والفكر الدينى، والأهم التجارب الإيمانية لعامة الناس ؟

إن تطويـــر الخطاب الدينى، هو جزء من تطوير مناهج التعليم الديـــنى، والأهم هو تعبير عن نهضة فقهية، أو على الأقل حركة تجديد فقهـــى وإصـــلاح تربوى في المنزل ودور العبادة، وفى تكوين وتثقيف وإعادة تأهيل رجال الدين.

وفـــى الانفتاح على المعارف والعلوم الحديثة والمعاصرة ، حتى يمكـــن لـــرجل الدين، والداعية أن يعمل العقل والمصلحة العامة معاً في الإجابة على أسئلة الأزمنة والوقائع المتغيرة، ولا يعيد تكرار إجابات عن أســئلة لـــم تعـــد هى أسئلتنا ، وعن إجابات عبرت عن حاجات وطلب اجتماعى انتهى.

إصـــلاح الخطـــاب الديـــنى هو جزء من إصلاح التعليم الدينى ومواكـــبة لعصـــور جديـــدة، وليس تعبيراً عن ضغوط حتى ولو كانت أمريكية!

الفصل الثالث

تجديد الخطاب الدينى
أم سياسة للإصلاح الشامل؟

هل الانتقادات التى توجه للخطاب الدينى السائد هى جزء من الموضة السائدة الآن؟ بالطبع من حق البعض أن يتشكك في نوايا الأمريكان الآن، إلا أن إصلاح أوضاعنا على اختلافها هو مهمتنا قبل أن يكون جزءاً من مصالح الغير!

إن الانتقادات حول الخطاب الدينى وبنيته، ومكوناته، ومرجعياته الفقهية والتأويلية، وأزماته ليست وليدة اللحظة من أسف، وإنما جاءت منذ عقود عديدة من مصادر متعددة أولها: العناصر الإسلامية المعتدلة التى تحفظت وانتقدت مسارات التحول السياسى والفكرى والحركى للجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية، التى مارست العنف ذا الوجوه الدينية والطائفية من ناحية، وأخذت تتشدد وتتزمت في خطابها الدينى – السياسى، وفى رجوعها إلى مصادر فقهية قديمة أكثر غلواً وتشدداً، سواء بخروجها على إجماع أهل السنة، أو للشروط الاجتماعية – السياسية والثقافية التى أنتجت عبره خطابها الفقهى.

إلا أن الوجوه المعتدلة تعرضت لضغوط، ومزايدات العناصر المتشددة، بل ومورس نمط من الإرهاب الفكرى والفقهى ضدها، مما أدى إلى ميل بعضهم إلى السكينة، والصمت حفظاً لمكانتهم، ودورهم. والبعض الآخر أتهم بعلاقاته مع السلطات السياسية الحاكمة في أكثر من بلد عربى، ومن ثم غالى بعض فقهاء السلطة ووعاظها في اللجوء إلى التشدد والمزايدة على بعض العناصر المتشددة حركياً، ودعوياً من الجماعات الإسلامية. بعض الانتقادات جاءت من عناصر علمانية أو شبه علمانية على اختلاف توجهاتها الفكرية والسياسية، غالبهم مسلمون مؤمنون بالله ورسوله وبكل المكونات العقدية الإسلامية، ولكنهم انتقدوا الطابع العنيف والمصلحى في توظيف النصوص الدينية في دهريات الصراع على المصالح السياسية، وعلى هياكل القوة في المجتمع، وبعمليات أسلمة جهاز الدولة والمجتمع، وفرض قيود على الحريات العامة التى اجهضت بالقيود قيداً على قيد، أو في استخدام الآراء، الفقهية التى تتسم بالغلو والتشدد والتنطع في إحداث فرز دينى وطائفى

اجـتماعى فـي بعض البلدان. وهؤلاء تم التصدى لهم بحملات للتكفير الدينى من عناصر تحاول إخضاع تعقيدات الأفكار، والهياكل، والسياقات، والإبداعات والعلوم على اختلافها إلى نظام معاييرى فقهى ودينى الطابع يقـوم علـى ثنائـيات الحلال والحرام، ومن ثم استبعاد مواريث العلوم الحديـثة كلها، بل ومناطق هامة من الإبداع التخييلى الشعرى والسردى والجمـالى العـربى. وتحول الخطاب الدينى الوعظى المتشدد إلى سلطة معايير أخلاقية للتفتيش في الأفكار والضمائر والعقول، والنصوص على حـو كشف - ولا يزال - عن خواء، ورغبة البعض في تحقيق شهرة، وذيـوع عبر حملات التكفير الدينى، ومحاولة وضع قيود شديدة على رتبة المـرأة، وأدوارها الاجتماعية والسياسية والإبداعية انطلاقاً من تأويلات دينية متشددة على أوضاع اجتماعية وطبقية، محافظة في الواقع. إذن الدعوة إلى إصلاح أو تطوير الخطاب (بنيته ومكوناته وآلياته) كانت جـزءاً مـن مطالب عناصر اعتدالية وعقلانية داخل الأوساط الإسلامية والفكرية والبحثية العربية. لكن فشلت فى تحقيق أهدافها لاعتبارات عديدة تمثلـت فى عدم القدرة على أن تؤثر في تحويل مسارات خطاب التشدد الدينى - السياسى التى تحولت إلى حقل للمزايدات بين منتجيها، وبين من يرغبون في إزاحة بعض الوجوه بعيداً عن مكانتهم، أو تشويههم، أو إيجاد مكانة من خلال التشدد، وتوظيف فائض السخط والنقمة الجماهيرية على الصـفوات السياسـية الحاكمـة، في المنطقة، وشيوع أنماط سلوكية من الفسـاد السياسى، والوظيفى، وانتهاك مستمر لحرمة المال العام من قبل عناصر فاعلة داخلها، الأمر الذى جعل العودة إلى سلطة المعايير الدينية وتطبـيقاتها المتشددة والمتعسفة بمثابة أسلحة رمزية مؤثرة في الحروب مع النخبة على توظيف فوائض العنف الاجتماعى والسياسى في الشارع السياسى العربى، أو السيطرة عليها وكبح جماحها بالقوة المادية والرمزية معاً.

هـل تطويـر أو إصلاح أو تجديد الخطاب الدينى، يعكس رغبة سياسـية لـدى السلطات السياسية - العربية - تبعاً للأهواء والمصالح السياسية - الأمريكية؟

الأوصـاف السـابقة يحددهـا بعض الدعاة - لا كلهم بالقطع - لـتطوير الخطاب الدينى، والأرجح أن غالبهم لا يعرف بالضبط أن لكل

صـفة تعـريفاً ودلالة واستراتيجيات للتعامل مع هذا الخطاب. والأ
رجحاناً أن غالبهم لا يعرف الحد الأدنى من المعرفة بالخطاب وتعريف
ومدارسـه ومناهج تحليله .. الخ، وإننا إزاء خريطة معرفية معقدة، ولم
تختـبر جـيداً في الأدبيات العربية وفي الحقول المعرفية المختلفة وفي
العلـوم الاجتماعـية. الأخطـر أن الدراسات حول الخطاب الدينى جدُ
محدودة جداً وغالبها لم يوفق في إنجاز مشروعه البحثى من أسف! إذن
نحـن إزاء نقـاش أدخـل إلى الموضة الفكرية واللغوية - كما سبق أن
رصدنا في مقالنا السابق - وهى ثرثرة أكثر منها حوار جاء مؤسساً على
بحوث عديدة لتناول الخطابات الدينية، ولو في إطار مسوح أولية لارتياد
تضاريس الخطابات السائدة في المرحلة الماضية أو الراهنة.

تجديـد الفكـر الدينى، والفقه، والاجتهاد كجزء من مواكبة أسئلة
العصـر وإشكالياته وأزماته وتعقيداته، هو من الالتزامات العلمية - إذا
جاز التعبير - التى تقع على عاتق الباحث والمثقف والمفكر المسلم - أياً
كـان مجتمعه وانتماءاته .. الخ -، لأنه لا يوجد في الإسلام مؤسسة، أو
وسـاطة، أو رجـل دين محترف، ولاوساطات بين المسلم، والله سبحانه
وتعـالى. لا يوجد اكليروس إسلامى - على الرغم من أن البعض يذهب
إلى أن تاريخ تطور الفقه والسياسة أنتج مؤسسة وسلطة دينية - لكن هذا
لا يعـنى أنهـا تنطبق عليها ذات المواصفات والأدوار التى لمؤسسات
الأديـان الأخـرى سـماوية كانـت أم وضعية. نحن هنا إزاء أمر بالغ
الأهمية، لأن بعض الوعاظ للأسف يحاول أن يبنى مكانه بتحويل ذاته -
والعياذ بالله - والجهة التى يعمل بها، إلى سلطة، وعلى الآراء التى يدلى
بهـا وعلى خطابه الدينى الوعظى شبه قداسة، أو تماس بين رأيه وبين
صـحيح التفسـير الديـنى، وهذا أمر يخالف جوهر الدين الإسلامى في
الصـميم، وسـاعد علـيه توظيف بعض النظم الحاكمة في بلدان اليسر
العـربى لهـذا النمط من رجال الدين، بل وتصدير الغلو الدينى، وأسئلة
ليسـت أسئلة مجتمعات عربية أخرى ولا هجومها ولا مشاكلها الطاحنة،
وهى دول عسر في الثروة والحياة.

ثمـة مـناخ سـاهم في التشويش على الروح السمحة والعدالية
للإسـلام، وثقافـة الحـرية والمسئولية تتدثر بالتكفير المتبادل، والعنف
اللفظـى، وحروب الفتاوى والفضائيات العربية، إبعاداً عن أسئلة سياسية

واجتماعية وظواهر وأزمات واعتلالات بنائية داخل دول اليسر المالى وإبعاداً لاهتمامات ووعى شعوبها عن أسئلة المشروعية السياسية، وذلك ببعث روح الماضى وأسئلته وإجاباته، لإرباك شعوبها عن مواجهة أسئلة - أساسية تمس التطور السياسى والاجتماعى ، من قبيل أسئلة الديمقراطية وحقوق الإنسان وأوضاع المرأة والطفولة، والفساد وتوزيعات الثروة والسلطة .. الخ، ومستقبل الأجيال القادمة بعد غروب الثروة المالية الناتجة عن الصدفة الجيولوجية.

التطوير أصبح الآن رغبة سياسية، ومن أسف من صفوات سياسية حاكمة تلاعبت بتوظيف الدين في السياسة، بل وفى خلق مناخ انتج "متطرفين" - إذا شئنا استخدام هذا التعبير على الرغم من أنه يحمل حكماً قيمياً - يتلاعبون بالتأويلات الدينية المتشددة والقتال بها حول مصالح، وهياكل القوة السياسية في هذه البلدان. بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١ والهجمات الإرهابية على أهداف في نيويورك وواشنطن، كان من المرجح وهو ما سبق لنا أن قلناه في غير هذا الموضع أن الأخطر هو الضغوط التى ستمارس لإحداث تعديلات في المؤسسات الدينية وفى إنتاجها للخطاب الدينى (الوعظى والفقهى والإفتائى والسياسى .. الخ)، وفى المؤسسات التعليمية الدينية، وسياساتها، ومناهجها. وهذا ما يبدو مرجحاً من بعض ملامح الموضة الجديدة و القديمة من الكلام الكبير حول تجديد الخطاب الدينى دونما دراسات وبحوث علمية معمقة حول هذا الموضوع الهام.

خطورة الرغبة السياسية الجديدة، أن البعض يتشكك في نواياها، ويربط بينها وبين الضغوط السياسية الأمريكية والغربية على بعض النظم السياسية العربية.

ثمة أيضاً من يستعير تعبير سيد قطب في كتابته عن الإسلام الأمريكى، الذى كان يستهدف مواجهة الشيوعية تحقيقاً للمصالح القومية الأمريكية، والآن استهداف خلق خطاب دينى رخو يتبنى مصالحها الكونية الجديدة!.

إن صياغة نمط من التدين والتعاليم والتفسيرات والسلوكيات الدينية على هوى الإدارة الأمريكية يرمى إلى تحقيق المصالح الأمريكية العولمية كما ظهر بعد ١١سبتمبر ٢٠٠١.

بعض هذه التحفظات السابقة دقيقة، لأنها تعبير عن نتائج سياسات سـابقة لـبعض النظم السياسية في علاقتها بتوظيف الدين في السياسة، ولكـن لصالحها، بكل انعكاسات ذلك قبل ١١ سبتمبر ٢٠٠١. ويبدو أن سياق الضغوط الجديدة لا يتعلق بإمداد أجهزة الاستخبارات والمعلومات الأمريكية بالمعلومات، وإنما بضرورة إجراء تغييرات واسعة المدى في إطار المؤسسات الدينية والخطابات السائدة.

المشكلة أن هذه السياسة الأمريكية والغربية والحكومية في العالم العـربى تتناسـى أن هناك تاريخاً لحركة التجديد الفقهى والمؤسسى في العالم العربى، وكانت جزءاً من حركة نهضوية ووطنية وتحريرية أوسع نطاقـاً. حـركة تجديـد الفكر الدينى المصرى - والعربى - استجابت لمحـاولات الـتجديد من داخلها لا من ضغوط الخارج قلناها، ونكررها مراراً وتكراراً، لأن الخطاب الدينى المتشدد، والمنغلق والذى يدور حول رأى الماضى وأسئلته، هو خطاب أزمة طاحنة، أما الإسلام وقدرته على التجديد والانطلاق أوسع نطاقاً ورحابة وعمقاً وتسامحاً، فهو قادر وفاعل لأنـه ديـن المسـاواة والحرية والكرامة والعدالة الإنسانية، وقادر على مواكبة تحولات الدهور.

الفصل الرابع

الإسلام: حرية وحداثة:
أسئلة حول تاريخ الأسئلة!

هــل الإسلام يؤيد الديموقراطية الغربية ؟ هل يقبل بنظام حقوق الإنســان وأجــياله المتعددة ؟ هل الإسلام يقف ضد الحداثة لأنها غربية المنشــأ، ولأن الهندســات الفلسفية والسياسية والقانونية التى أسست لها وضعية الإنتاج ؟

هــل الجماعــات الإســلامية المتشددة فى أيديولوجياتها تحاول تقويض بعض أنظمة الحداثة فى حياة المسلمين والعرب المعاصرين، لأن خطابهــا هجائى إزاء الأنظمة الغربية، والتاريخ الاستعمارى والاحتلالى الغربى للوعى والذاكرة الجماعية فى مجتمعاتنا ؟

أســئلة وراء أخــرى تمــثل تنويعات على موضوعات الإسلام والديمقراطية والحداثة والموقف من الغرب... الخ.

ليســت الأسئلة جديدة، ولا الإشكاليات التى تولدت من صدامات وانقطاعات وابتسارات التطور الاجتماعى والسياسى والثقافى فى مصر وعالمهــا العربى. ليست أسئلة ما بعد الحادى عشر من سبتمبر ولا قبلها علــى نحو ما يتصور بعض الكتاب والصحفيين والإعلاميين من مدمنى التبسيطات، ونقل الآراء السريعة والصادمة وغير المألوفة، والساعية إلى إثــارة مــا لاهتمامات جماعات القراء ! إنها إعادة صياغة لأسئلة التقدم والتخلف والأصالة والمعاصرة التى شغلت الفكر المصرى والعربى منذ ما سمى بحركة مفكرى النهضة. الأسئلة لازالت تراوح مكانها القديم فى الوعى المعرفى بوضعياتنا الثقافية، والاجتماعية، وفاقم من خطورتها أن أســئلة الماضى كما الحاضر، عامة وشعاراتية وغير محددة، ولم تتبلور فى أطر وأسئلة وإشكاليات، وموضوعات فرعية، وإلى تفصيلات عديدة للأطــر الاجتماعــية لزمــن الأسئلة، ومرجعياتها، وهل فرضها الواقع الموضوعى الخاضع لوضعية الاستعمار، أم أنها أسئلة مستعارة من أسئلة النهضة الأوروبية أم الواقع الأوروبى آنذاك ؟ أم هى أسئلة لا تشكل هماً جماعياً ولا هاجساً لفئات اجتماعية واسعة ؟ هل هى أسئلة صانع السؤال أم صــانعى الأسئلة الآخرين أو الأوروبيين؟ هل هناك أسئلة بديلة كانت مطــروحة آنذاك ؟ هل الأسئلة الأخرى بدت هامشية ؟ من أين استمدت

صفتها الهامشية ؟ هل من انتمائها إلى قوى اجتماعية مستضعفة، وهامشية ولا تأثير لها على صناعة الخطاب السائد آنذاك؟ هل هى هامشية اجتماعية أم سياسية أم ثقافية ؟

هل ذيوع سؤال التقدم والتخلف أى لماذا تخلفنا وما سر تقدم الغربيين كان يعكس اهتماما أوسع من صناع الأسئلة ؟ هل السؤال كان تعبيراً عن الفئات الاجتماعية المسيطرة على الثروة، والسلطة ؟ أم إنه كان تعبيراً عن اهتمامات وهواجس وأسئلة بعض شرائح الصفوة الحاكمة؟ ما هى خريطة الأسئلة التى كانت مطروحة آنذاك ؟ ما مدى تطور وضع الأسئلة مع وضع المثقف والثروة والسياسى.وبنية الثروة والملكية والمكانة فى المجتمع المصرى – والعربى – بل و أوضاعهما فى إطار انتماءاتهم الاجتماعية والفكرية ؟ هل يمكن إحداث قطيعة – أو قطائع – مع بُنى الأسئلة والإجابات السائدة دونما تأريخ سوسيو – تاريخى، وسوسيو – سياسى، وسوسيو – ثقافى للأسئلة فى فكرنا وتياراته الأساسية ؟ هل الأسئلة كانت تنتج متوازية بين كل تيار مع التيارات الفكرية والسياسية الأخرى ؟ أم أسئلة متضادة فى مواجهة أسئلة التيارات الأخرى ؟ أم أسئلة متقاطعة ومتداخلة بين بعضها بعضاً ؟ هل هى أسئلة تنطوى على وحدة فى موضوع السؤال ؟ أم أنها أسئلة مختلفة لم يكن يجمع بينها وحدة أو رابط أو هاجس؟ لماذا الأسئلة حول الأسئلة ؟ لأننا ببساطة ودون تعقيد نعايش تبسيطات وتسطيحات، وتدهور حول الأسئلة التى تدور حول مستوى الإسلام دين الحرية والحوار – بتعبير الباحث القدير محمد طالبى – وهو الإسلام والحداثة وأسئلتهما التى حاول برصانة الزميل عبد المجيد الشرفى أن يجلى أبعادها فى كتاباته. من الأمور الشيقة والمؤلمة أن محاولات محمد طالبى المُبْرِزة، والشرفى الجادة فى رفع بعض التناقضات وتحليل بعض الإشكاليات حول الإسلام وأسئلة وإشكاليات الحداثة اعتمدت دوما على رواد "النهضة المصرية" المجهضة تحت سيوف التسلطية السياسية والديكتاتوريات والانقلابات العسكرية فى المشرق العربى، وسيطرة التفسيرات السلفية والبدوقراطية النفطية المحمية بالجيوش الأجنبية، التى حاولت أن تعيد صياغة خرائط الثقافة والسياسة والفكر الدينى فى العالم العربى على هوى سلطاتها

الدينـــية البدوقراطـــية المتزمتة، وهو ما فرخ هذا الفيضان من الكتابات والتأويلات المسطحة للدين الإسلامى الحنيف

إن عالمـــاً مـــن الكتابات التأويلية المتزمتة والمتشددة حاولت أن تصوغ الضمير الدينى المسلم فى المنطقة على هوى أسئلة ومناهج تفكير بالغـــة البســـاطة والماضـــوية، وتفرضه علينا، فى ظل اختراقات تمت لجامعـــات دينية، ومعاهد ومدارس فى أكثر من بلد عربى، بل والأخطر محـــاولات فـــرض أصـــوات ومقرئين تم دعم تسجيلاتهم بأموال طائلة لإحـــداث تغيير فى نمط تذوق وتلقى أساليب القراءة لدى كبار المقرئين، ولاسيما فى مصر هذه المحاولة التى لم تنجح كلياً، وسوف يهزمها تاريخ من القراءات الفذة من المشايخ: ندا ، ومحمد رفعت، والشعشاعى، وعبد الباســـط عـــبد الصـــمد إلى صديق المنشاوى إلى آخر سلسلة ذهبية من أصوات الرحمة والهدى والتسامح الفذّ، أصوات عكست تاريخاً مديداً بكل محمولاته وإبداعاته الرصينة.

لازالـــت الأســـئلة تدور وتُسائل أسئلتنا القديمة، وتلك المعاصرة لتأثـــير أسئلة البدوقراطية النفطية، تلك التى تمتعت سلطاتها الدينية بحياة مالـــية واســـتهلاكية مترفة، وصلاحيات فى المجال الدينى مقابل دعمها للســـلطات السياســـية والعائلـــية فى خطاباتها وسياساتها، ونمط حياتها الاســـتهلاكى الوحشى: الذى أعاد إنتاج الأساطير وإبداعها، الأمر الذى ســـاهم فـــى إمـــداد أجهزة الإعلام الغربية بمادة ضخمة لإنتاج الصور النمطية حول المسلمين والعرب. نعم أن الصور النمطية حول حياة أثرياء العـــرب الديكتاتوريـــين، وحولهـــم آبار النفط والاستهلاك، والسلوكيات المـــزدوجة، تمـــد الآلـــة الإعلامية بمادة للأفلام السينمائية العنصرية، وللمقالات والتحقيقات والصور، ومعها نقائضها من الفقر والجهل، وتدنى مســـتويات التعلـــيم الأكـــثر رداءة، وفقـــدان الحرية، والكسل، والجبن والخوف، ومعه التشدد والتزمت الدينى والإرهاب، وديكتاتوريات الفحولة ضـــد المرأة، والأطفال والحيوانات .. الخ .. صور رديئة لعالم صنعته بعـــض النخـــب صـــديقة الغرب، والقامعة لشعوبها، والسعيدة بخطاب وســـلطات التشـــدد الديـــنى، الذى يؤيد قمعها للحريات العامة، وتبعيتها لسياسات دول عظمى، لمجرد الاستئثار بالثروة والسلطة فى بلدان عربية عديـــدة ! أيـــن هـــذه السلطات الدينية من صحيح التدين الإسلامى حول

الشورى، وشروط الحاكم الصالح وردعه إذا تجاوز. ولو بالكلمة الصادقة الحــرة ؟ أين هذه السلطات من انتهاكات حريات الرأى والتعبير وحقوق الإنســان سواء من الحكومات الجائرة أو من بعض الجماعات الإسلامية السياسية التى تحاول احتكار الدين الإسلامى العظيم لمصالحها السياسية والاجتماعية الضيقة والإسلام منها ومنهم براء ؟ أين أسئلة التخلف الذى نرفل فى قسوته من أسئلة البدوقراطية الإسلامية، وغيرها ؟ أين نحن من أســئلة الحــرية والمساواة والتقدم التى رادها هذا الدين العظيم بتسامحه ودعمه لحرية السؤال، والإبداع ؟

الفصل الخامس

الإسلام حرية وحداثة:

نهاية الإجابات القديمة!

لا توجد أسئلة مسلمات فى تاريخ نظم الأفكار، والجماعات الثقافية التى تتعامل مع أسئلة الماضى، والحاضر على أنها جزء من البداهات العقلية والثقافية، تحكم على تاريخها بالجمود، والولع بالرتابة والتكرار. جمود الأسئلة يعنى وهن العقل النقدى لصالح العقل النقلى، وهيمنته على مناهج وآليات التفكير، والتعليم، والعمل السياسى.

إن إعادة إنتاج أسئلة ما سمى: "بحركة النهضة"، أو الحداثة فى واقع موضوعى مصرى - وعربى - مفارق لواقع الأسئلة، يعنى أن ثمة خللا تركيبيا فى مناهج وأنماط تفكيرنا السائد، بل وفى أساليب ومضامين النظم التعليمية السائدة، تلك التى لا تزال تعتمد على التلقين والحفظ والتكرار، والولع بالشعارات والأكلشيهات والتعامل الإنشائى، والوعظى مع المعرفة والذات والآخر! ثمة نزعة بلاغية - فى طورها المنحط بالمعنى السلبى للتعبير - تشوب طرائق تعاملنا مع اللغة العربية وأنساقها الدلالية، حيث المبالغة، والنزعة التعميمية والإطلاقية فى توظيف مفرداتها، والميل إلى إطلاق أحكام القيمة الأخلاقية فى خطاباتنا، ونصوصنا، وهو الأمر الذى أدى ولا يزال إلى إنتاج معرفة هشة، وغامضة، وعامة تتسم بالسيولة وعدم الانضباط، واستسهال إطلاق الأحكام الدينية البشرية بوصفها حقائق مطلقة، على الرغم من أن منتجى هذه المعرفة البشرية حول الدين لا عصمة لهم، ولا لأفكارهم، ولا قداسة لرأى بشرى حول النص الدينى - المقدس والسنوى - لأن كبار الفقهاء اختلفوا فيما بينهم، وكان فى ذلك رحمة للمسلمين. إن محاولة تقديس الرأى الفقهى البشرى، هو مسعى سياسى واجتماعى يرفع لواء الإيمان والتقوى والتشدد لإخفاء مصالح دنيوية لا شبهة حولها، ويرمى بعضهم من وراء الهيمنة على الضمير الدينى المسلم، بل وعلى إيمان ووعى الناس، إنها دعوى ديكتاتورية ثيوقراطية يحاول بعض رجال الدين - لا يوجد فى الإسلام الصحيح سلطة دينية أو مؤسسة على الرغم من أن واقع المسلمين أنتجها من أسف ! - وبعض قادة الجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية، أن يفرضوا تصوراتهم وآراءهم على الجمهور

المسلم بوصفها هى صحيح الإسلام، وذلك من خلال خطاب وعظى شعبوى، يستهدف تعبئة هذا الجمهور المسلم سياسياً، ولأهداف تتصل بأيديولوجية الجماعات ذاتها.

من هنا تكمن أهمية، وضرورة نقد الأسئلة القديمة، وتلك التى طرحت فى بدايات النهضة أو الحداثة أو التحديث كما يطلق عليها مؤرخو الفكر والثقافة فى مصر والعالم العربى، لأن كل تيار من تيارات الفكر والحركة السياسية فى مصر، كان يطرح أسئلة ويجيب عليها بطريقته ووفق مصالحه، وكان يغلب عليها التعميم، والتبسيط، وأحيانا كانت الأسئلة تدور حول الآخرين الأوروبيين، وحول المستعمرين.. لماذا تقدموا؟، فى حين أن الأسئلة العامة حول الآخرين، كانت الإجابات حولها عامة، وغامضة وغير مدققة، كانت فى الغالب الأعم انطباعية مثلها فى ذلك مثل الأسئلة التى تجيب عليها.

الإجابات التى قدمها رواد الإصلاح - والنهضة فى اصطلاح بعضهم - كانت إجابات "برانية"، وخارجية، بمعنى أنها استعارة أو استعارات بلاغية وفكرية لإجابات أوروبية حول أسئلة النهضة والتقدم، كانت جزءاً من التاريخ السياسى والاجتماعى الأوروبى، ومن ثم فهى إجابات مستمدة من مرحلة فى التاريخ الأوروبى، ومن ثم كانت الإجابات لا تمثل الواقع الموضوعى فى مجتمعاتها ولا واقعها السياسى والثقافى والاجتماعى، كانت حركة هذه المجتمعات قد تجاوزت غالب الأسئلة والإجابات التى استعارها رواد النهضة والإصلاح فى مصر، ولم تعد أسئلة العالم وقتها، وكان هذا أمر طبيعى لأن مجتمعنا كان رازحا تحت وطأة قسوة التخلف الاجتماعى والسياسى، والتدهور الثقافى، وفى المؤسسة الدينية ونظامها التعليمى. من هنا كان دور رفاعة رافع الطهطاوى، ومحمد عبده، والشيخ خليفة المنياوى - أول واضع لتقنين مدنى إسلامى حديث على مذهب الإمام مالك بن أنس - ثم بقية سلسلة المجددين، تميل إلى استعارة أسئلة وإجابات مرحلة فى تاريخ الآخر الأوروبى، والمستعمر.

كانت استراتيجيات استعارة الأفكار النهضوية والإصلاحية، تميل إلى التعامل مع الفكر الدينى وتأويلاته على نحو دفاعى، يركز على بعض الأفكار العامة، ثم إسناد التخلف والتدهور إلى واقع المسلمين ذاته.

إن الـــنزعة الإصـــلاحية لدى الإمام محمد عبده، ركزت على ضرورة تطويـــر التعلـــيم والتربـــية لإصلاح الجمهور المسلم حتى يتجاوز محنة التخلف التى يزرح تحتها.

كانت النزعة التوفيقية، أو التلفيقية - لا يوجد فارق كبير بينهما - هـــى أبـــرز اســـتراتيجيات الـــتعامل مع الأفكار الوافدة من الخارج الأوروبـــى، وكانـــت ترمى إلى أقلمة الأفكار المستعارة فى إطار الأطر الدينـــية والتأويلـــية التقليدية السائدة، لتحقيق عدة أهداف منها، تمثيلا لا حصراً، ما يلى:

١- نفـــى تـــناقض الأفكـــار الأوروبية المستعارة مع النصوص والـــثقافة والقـــيم الإسلامية، بل أنها أقرب فى نسبها للإسلام من الثقافة الأوروبية، ولكن واقع المسلمين هو الأكثر تدهوراً.

٢- اســـتخدام الأفكـــار الأوروبـــية فى تنشيط بنية الفكر الدينى الإســـلامى، وتحريكه من جموده كى يواكب التغير والتطور الذى شمل العالم المتقدم آنذاك.

٣- تقريب الأفكار الأوروبية من الوعى الدينى والتقليدى السائد.

كانـــت اســـتراتيجيات التوفيق التلفيقية، والدفاعية هى تعبير عن واقع آليات إنتاج الأفكار آنذاك، ولكنها اتسمت بالمناورة، وعدم مواجهة هيمـــنة بعض منظومات الأفكار الدينية السلفية والتقليدية السائدة آنذاك. كانـــت نـــزعة تمـــيل إلى الالتفاف عن التصدى لبنية الموروث الديني الموضـــوعى، والفقهـــى بأسئلته وإجاباته، وجزء رئيسى من هذا الإرث الفقهـــى التقليدى، كان مفارقا فى أسئلته وإجاباته، للتطور الذى حدث فى العلـــوم الطبيعـــية والإنسانية، الذى حدث فى أعقاب النهضة الأوروبية، والدولـــة القومية، وبنية الرأسمالية الأوروبية التى أصبحت عالمية، بكل انعكاسات ذلك على تطور الأفكار والنظريات. من هنا كانت الانتقائية فى خطـــاب الإصـــلاح ترمى إلى الابتعاد عن التصدى لتاريخ من الأفكار البشـــرية الســـلفية حـــول الديـــن، أشاعت النزعة النقلية، ونفى الإرادة، والجبرية، ومن ثم نفى المسئولية عن الشخص المسلم، وتكريس الاتكالية والعجـــز، والفكـــر الخرافى، وأنماط من الفكر والسلوك التصوفى الذى يكرس الغيبية والابتعاد عن مواجهة الواقع الاجتماعى والسياسى البائس للمصريين آنذاك.

إن الخطاب التوفيقى بين الأفكار الأوروبية المستعارة عن مرحلة فــى تطــور الــثقافة والسياسة الغربية، وبين الفكر الإسلامى التقليدى، اتسمت فى غالب الأحيان بالبساطة والتبسيط معاً، لأنها حاولت أن تأخذ من الفكر الأوروبى بعض عناصره المجتزأة، ومن الفكر الإسلامى بعض أفكاره التى يمكن توفيقها معه. كلا الاختيارين حركتهما النزعة العملية، لا التأصيل النظرى، ولا الفقهى، ومن ثم اتسما بالبساطة والهشاشة معاً، وافتقرا إلى العمق، فضلا عن أن ذلك لم يؤد إلى توليد إصلاحية إسلامية تأصــيلية، حاولــت تطوير بنيات الفكر الدينى الإسلامى من داخله - أو تجديــده إذا شــئنا اســتعارة عبدالله العروى - ولا سيما مناهج التفسير والــتأويل الدينى، واللغوى، ثم تطوير وإصلاح التعليم الدينى ومضمونه داخــل المؤسسة الدينية الرسمية، وغيرها من المدارس الأخرى، فضلا عــن تحريــر بعــض الفكــر الدينى من نزعته الجبرية وتركيزه على الحتميات فى تأويلاته الشائعة، وعلى فقه الطاعة والإذعان للحاكم، الذى كرس الخنوع للسلطات الجائرة، ثم تأكيد النزعة البطريركية - الأبوية- الــتى وسمت الفكر بشكل عام آنذاك. كان من نتائج ذلك تأصيل بعضهم للطاعــة والإذعــان علــى الحرية فى الفكر والسياسة والمعارضة. إن إجابات النهضة تحتاج هى أيضا للمساءلة والنقد، والرفض، لأنه لا توجد إجابــات دائمــة كما الأسئلة تماماً. من هنا كان مثيراً إعادة طرح أسئلة وإجابــات النهضــة فــى مواجهة بعض الجماعات الإسلامية السياسية الراديكالــية أثــناء ممارســتها لأنماط من العنف الإرهابى فى العقدين الماضــيين. كانــت محاولة مبسطة، واستعراضية أكثر منها استراتيجية جــادة للمواجهة الفكرية مع منظومة من الأفكار الفقهية التقليدية تستخدم كغطــاء فــى مواجهة سياسية مع الدولة وتخفى مجموعة من المصالح الدنــيوية والدهــرية. إن خطــورة هذا التفكير من بعض مثقفى السلطة الرسمية، أو بتعبير أدق موظفيها الثقافيين، أنه لا يختلف كثيراً عن نمط تفكير معارضيهم، إنه إعادة إنتاج أفكار تحتاج إلى مراجعات جذرية، ولم تعــد قــادرة على توليد أسئلة جديدة وإجابات مغايرة، تتزامن مع واقع وعــالم متغــير، وهكذا كتب علينا أن نعيد إنتاج إخفاقاتنا وهزائمنا مهما اختلفت الشعارات وأصحابها.

الفصل السادس

حوارات بين الأديان
أم حوارات الحياة؟

يــبدو الحوار بين الأديان ، أو الحوار المسكونى، أو الحوارات البينـــية – داخل ذات الديانة أو المذهب – وكأنه جزء من نظام الموضة الخطابية، والنصية بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١. الموضوع لا يأتى من فراغ، وليس وليد لحظة كارثية مسكونة بالرعب من مواجهات على أسس دينية، نحــن إزاء موضوعات لها تاريخها، ويبدو أنها لا تستطيع – في حدود معرفتــنا– الانفــلات، أو الــتحرر بعيداً عن ماضيها المثقل بالأزمات والمــراوغات والتمثــيل والاستعراض والأقنعة، بل وبعض أشكال من الــنفاق المتبادل الذى يمكن وصفه بأسلوب أكثر تهذباً أيضاً وأيضاً بأننا إزاء مجاملات دينية، وإيماءات مهذبة. موضوع مثقل بازدواجيات حيث لغــتى الظاهر والباطن ، لغة مستورة حيث التقية، والمداراة . نحن إزاء مــيراث حافل باللغة الفقاعية التى تبرق بوهج اللمعان، وهو يتبدد جزءاً مــن موتــه، نحــن إزاء تمثــيل للمشــاعر والإدراكــات حيث الدماثة والابتســامات جــزءٌ من حركة الكاميرات، وطقوس المشاهد الكرنفالية لــرجال الدين، مسرح – أو بتعبير أكثر دقة مسارح متعددة – وممثلون، ومســرحيات، تــتعدد موضــوعاتها، وأساليب البناء الدرامى والحوار والممــثلون. أصبحنا إزاء محترفين، ثمة ممثلون جادون، وهناك بعض المحترفيــن مــن الباحثيــن وخبراء العلاقات العامة وأصحاب القداسة وأصــحاب الفضيلة في هذا الحقل الدينى – الدينى (أنت إزاء القداسة مع الدنــيوية) مــا نــتائج منولوجات الحوار الدينى – الدينى، والحوارات المســكونية، والتقريب بين الأديان؟ نتائج جد متواضعة، ويبدو أننا إزاء حلقــات تــبدو مفــرغة مــن فرط الاداءات التمثيلية التى تبدو، وكأنها "بانتومــيم" حيــناً، أو استعادة للمسرح العبثى أحياناً أخرى. توكلنا على الحــى الذى لا تأخذه سنة و لا نوم، ونقولها صريحة جهيرة بلا وجل أو نفاق.

الحــوار الديــنى – الديــنى أخطــر من أن يترك لرجال الدين ومحــترفى العلاقــات العامــة بيــن الأديان، لأننا فيما يبدو نتناسى أن المؤسســة الدينــية، ورجالها أياً كانت وكانوا يحاولون دوماً إعادة إنتاج

الحدود بين أديانهم ومذاهبهم، وبين الآخرين، ربما أكثر من الرغبة في تجديد خطابهم الدينى - هذا الاصطلاح الذى سيغدو سيئ السمعة من كثرة ترداده بلا مضمون - حتى داخل الدين الواحد، والمذهب، والجماعة، هنا نحن إزاء لعبة القوة الإنسانية المدنسة بالمصالح والأهواء الدنيوية في علاقاتها بالمقدس والمتعالى.

ما حصاد الحوارات السابقة: يمكن أن نطرح بعض النتائج التالية:

١- استثارة الاهتمام بأهمية الحوار إعلامياً، والإيحاء عبر الصورة المتلفزة أو المنشورة بأن ثمة رغبة في إشاعة روح المودة في العلاقات بين الأديان، وسيما في لحظات الحروب الأهلية، أو التوترات التى يوظف خلالها الدين تبريراً للعنف والمصالح والسياسات.

٢- الحوارات بين الأديان والمذاهب جزء من ديبلوماسية المؤسسات الدينية والأحرى والأدق القول جزءاً من سياساتها الخارجية، لكى تعبئ أوراق قوة تدعم بعض المؤسسات الدينية الكونية، كى تبدو كفاعل أساسياً في العلاقات الكونية الراهنة أو تساهم في صياغتها.

٣- استخدام الحوار وآلياته، ورقة للتعامل مع الدول والمؤسسات الدينية لحماية أقلية دينية - عرقية في بلد آخر ينتمى إلى دين المؤسسة أو مذهبها.

٤- أداة للتعبئة لموارد مالية ومعونات ومنح من المؤسسات غير الحكومية أو من بعض المؤسسات الدينية ذات الموارد الكبرى، أو من بعض الحكومات والمنظمات الدولية أو الحكومية ، أو صناديق مخصصة للتنمية والحوار تديرها منظمات دولية أو إقليمية.

٥- بدء الاهتمام بالأدوار السلبية - والإيجابية - التى يلعبها توظيف الأديان، والمذاهب كغطاءات لتبرير نزاعات دولية وإقليمية وقومية عديدة، ثم سعى بعض المنظمات الدولية، كمنظمة الأمن والتعاون الأوروبى مثلاً، إلى بحث دور الدين في النزاعات الدولية، وما هى إمكانية تفعيل أدوار دفاعية ووقائية للدين في تجنب هذه الأزمات ، أو المشاركة في حلها.

٦- بعض الوثائق الصادرة عن بعض ملتقيات الطقس المنولوجاتى - إذا جاز التعبير وساغ - تمثل مادة للتحليل، لذوى

التخصص، والاهتمام، سيما رصد الجوانب الإيجابية والبناءة في هذا النمط من الوثائق وما هى إمكانية تفعيله.

إذا حاولنا إلقاء نظرة على الحوارات الإقليمية الدينية – الدينية، يمكن لنا ملاحظة ما يلى:

١- استكشاف حذر خارجى – من بعض رجال الدين والمتخصصين والسياسيين والإعلاميين – لظاهريات كل دين، ومذهب، وعلى نحو كاريكاتورى ومبسط، ربما قاد إلى إنتاج صور جديدة، ومغلوطة.

٢- كسر بعض الحواجز الإدراكية السلبية في التعامل بين رجال الدين بعضهم بعضاً، وبينهم، وبين آخرين ينتمون إلى تخصصات، وانتماءات فكرية ودينية علمانية أو شبه ذلك.

٣- تعرف نسبى، ومحدود وطقوسى على تعقد الخرائط المذهبية حتى داخل الدين والمذهب والفقه الواحد، بما قد يدفع البعض من رجال الدين، أو المتخصصين في سوسيولوجيا الأديان من الطرفين إلى إدراك إننا إزاء ظواهر مركبة وليست بسيطة كما قد يتبادر لعفو وفيض الخاطر إذا شئنا استعارة الليبرالى المسلم "أحمد أمين".

٤- التعرف المتبادل من رجال الدين داخل كل ديانة، ومذهب على المستويات الفكرية للآخرين من زملائهم .

والسؤال الآن مصرياً هل ثمة نتائج :

الحالة الحوارية المصرية لم تحدث حتى الآن على النحو المأمول إنما نحن إزاء منولوجات غائمة، وتمثيلات، أو أشباهها، وسوف نتحدث لاحقاً حول السلبيات، لكن بعض الإيجابيات تحققت، ويمكن لنا إيرادها فيما يلى:

١- تنشيط الدعوة إلى إعادة النظر فى الكلاشيهات والشعارات العامة حول ما يسمى بالوحدة الوطنية.

٢- التعرف على هموم وهواجس كل طرف فى الحياة اليومية والضغوط التى تمارس، وقد لا تكون جزءاً من اهتمامات الصفوة الدينية، لانشغالها بأمور وشواغل أخرى بحكم موقعها ومسئوليتها.

٣- إيجاد مساحات مشتركة لمنولوجات، وشبه حوار وامتصاص متبادل لبعض أنماط العنف اللغوى والرمزى الصاخب.

٤- بدايات تبدد لشكوك موهومة، وأفكار مغلوطة بين الأطراف بعضها بعضا.

أيـن السـلبيات الكامنة فيما وراء بعض الإيجابيات آنفة الذكر، نوردها فيما يلى:

أولهـا: الطـابع الكـرنفالي والتمثيلى، واللغة الخشبية التى يعاد إنتاجها وترديدها، ولا تعكس تفاعلاً عميقاً.

ثانيها: غلبة المنولوجية فى إعادة إنتاج خطاب عام عن التسامح، والحوار مع الآخر، وهو شعار بائس.

ثالـثها: هيمنة المحترفين الرسميين واللا رسميين على منصات إطلاق بعض الكلام العام والفارغ.

رابعها: اللا تراكم، وإعادة تكرار الموضوعات والشخصيات مع اختلاف المسميات.

خامسـها: عـدم الرغبة الحقيقية لدى بعضهم فى معرفة خرائط العقـائد وبنى الأفكار المعقدة داخل كل ديانة وعقيدة ومذهب، والتراثات الكامنة وراء كل منهم، بما يكشف عن نزعة للاستسهال، والإيحاء بحالة حوارية لم تتوافر شرائطها قط حتى اللحظة الآنية.

سادسـها: المواقـع المؤثرة للحوار فى الشمال، تحاول توظيف المنولوجات الدينية الخشبية والطقسية فى مؤتمراتها، بوصفها جزءاً من أوراق القـوة والهيـبة الكونية، ودعماً لبعض المؤسسات السياسية لأنها تلعـب، وتـناور بذكـاء جزءاً من سياسات خارجية. هى أيضاً، وأيضاً منصـة كونـية لمؤتمرات الأجندة الجديدة، و المتغيرة. ثمة نتائج عديدة يمكـن الـتعامل معها، ومعنا دوماً الحيطة والبصيرة، وحسابات سياسية ذكـية ودقيقة ينظر إليها من خلال عيون المصالح القومية المحددة للأمة المصرية كلها بأديانها ومذاهبها على تعددها، ونحن نخطط ونذير سياسة الحوارات مع الآخرين.

جمعـية "سـانت ايجيديو" تعد مؤتمراتها السنوية كى يأتي إليها "الصفوة المختارة"، ولاسيما من غير الرسميين، هى مناطق اختبار، وبث رسائل واكتشاف طرق . نحن فى قلب السياسة وخطوطها المعقدة .

أوجـــز فى هذا الجزء وأقول نحن إزاء نمط من التمثيل الحوارى - الدينى والأدق نحن إزاء نمط منولوجاتى تمثيلى شائع، مع استثناءات محدودة.

الحوار بين الأديان، هو حوار بين مطلقات، تزعم احتكار الحقيقة الإطلاقـــية التى تدور حول الله جل جلاله وعلت قدرته وشأنه، والكون، والميلاد، والعدم والقيامة ... الخ. من الثابت أن الحوار حول العقائد بما هـــى مطلقـــات أمر بالغ الصعوبة، لاتصال ذلك بالإيمان والأخطر من وجهة نظر التحليل السوسيو - سياسى - بالقوة، وإدارتها وإعادة إنتاجها وتوزيعهـــا، وذلك أمر يرتبط بعملية وضع الحدود وهياكل كل مؤسسة، ومعاييرها، وحراكها الداخلى، وعلاقتها بالمؤمنين بها .. الخ.

الحـــوار بين الأديان، هو حوار بين مؤمنين ، ومحترفين فى آن واحـــد. والأحرى القول أن هناك إمكانية لمساهمات المحترفين فى حوار الحياة بين مؤمنين لأديان عدة، الحياة المشتركة تحت ظلال الديمقراطية والمواطـــنة ودولة القانون الحديث. والمطلوب هنا دور تجديدى وفاعل لـــرجال الديـــن في ظل الهندسة القانونية والسياسية الحديثة. وفى الواقع الحديث عن الأديان هنا يبدو مجازياً ، لأن الأديان يمثلها بشر بمصالحهم وأفكـــارهم وخـــبراتهم ومشـــاكلهم وتحيزاتهم من هنا نضع حدوداً حول "شعارات الحوار بين الأديان".

الســـؤال هل بعد ١١ سبتمبر هناك جدوى في هذه اللحظة الآنية لمثل هذا السلوك الكرنفالى، أى تمثيل الحالة الحوارية؟.

بصراحة يمكن القول لا. لماذا لا؟ طالما أن الهدف يتسم بالنبالة ، وهو محاولة تجاوز كارثة ألمت بنا، وبصورتنا، ومكانتنا؟!

لا لأسباب عدة أوردها فيما يلى:

١- لا لأنـــنا لا نـــزال في مرحلة ردود الفعل على الصدمة، لا رجـــع صـــداها، وغالباً تؤخذ هذه المبادرات من الآخرين - ذوى القوة والســـطوة الكونية - بخفة، لأنها تأتى أقرب إلى المجاملات .. منها إلى مـــبادرات ذات شـــعبية وثقل وتعكس تحولاً وإصلاحاً داخلياً تستند إليه، ســـواء علـــى المســـتويين السياسى أو الدينى، حتى مع محاولات بعض المؤسســـات الدينـــية والأهلـــية الغربـــية تقديـــم مبادرات عامة في هذا الصدد!.

٢- لا .. لأنك لا تستطيع أن تذهب لتحاور الآخرين وأنت تفتقر إلى مؤسسية للحوار، وآليات وتراث.

٣- لا لأننا نفتقر إلى دراسة في العمق للحوار الدينى ، أو سجالاته حتى نضع أيدينا على مناطق التحرك المشترك إزاء الآخرين.

نقولها لا مع كل التقدير للمبادرات، وسبق أن دعونا إليها لإطفاء الحرائق وقت اشتعالها. لكن الآن لا . العمل هنا ... هنا ... هنا، وحتى قبل المنطقة التى تحيط بنا، - وهناك كورس إقليمى محترف لكنه بائس، وإلا غدونا جزءاً من كورس صاخب الأصوات، والإيقاعات غير المؤتلفة، تتلاعب به السياسة، ويحاول بعضهم التلاعب بها إشباعاً لأهواء وتحقيقاً لمطالب.

ما المطلوب إذن؟

المطلوب في تقديرى، وبكل التواضع والاحترام لكل ذوى النيات الطيبة والمحترفين هو أن نتعرف على موضوعنا بصراحة وبوضوح.

علينا ملاحظة أن ذلك قد يكون مدخلاً للإضرار بقضايا الكفاح الوطنى الفلسطينى في هذه المرحلة الهامة من تطوره، ومشاكله إلا إذا استطعنا إدارته بذكاء سياسى وثقافى ودينى. من ناحية أخرى علينا أن نطرح على أنفسنا - كمهمومين بتصحيح صورنا في العالم - ما يلى من أسئلة تمثيلاً لا حصراً:

١- تحديد ما الذى نرمى إليه من الحوار، ماهية أهدافنا وهل هى سياسية أم ثقافية، أم دينية محضة؟ ما انعكاس ذلك على مصالحنا القومية المصرية، وما هى مصلحة الأديان والمذاهب والمؤسسات ، والجمعيات غير الحكومية؟

٢- تحديد خرائط القوى الفاعلة كونياً على ساحة الحوارات.

٣- ما هى الخريطة الدينية الكونية بدقة سواء على مستوى الأديان السماوية، والأديان الوضعية؟

٤- تحديد أولوياتنا واختياراتنا في الحوار وآلياته؟ ومع من نتحاور؟ ، وهل اختياراتنا للأطراف ستؤثر على تصحيح صورنا السلبية؟ وهل سيساهم الحوار في تصحيح صور الغير عنا؟ وما مدى تأثير ذلك على آلة إنتاج الصور السلبية الإعلامية والتعليمية الغربية عموماً؟.

٥- هل أعددنا مؤلفات تشرح في عمق وعلى نحو دقيق المبادئ الإسلامية الأساسية؟

ما سبق بعض الأسئلة لا كلها، وهى تبدأ وتنتهى بضرورة البدء من هنا. على الرغم من كل الاحترام لمجهودات عديدين في هذا الشأن، ولدور الأزهر الشريف، أو الكنائس المصرية على اختلافها في الحوارات الدينية - الدينية، أو الحوارات المسكونية لأننا إزاء لحظات للحقيقة والصدق والنقد الموضوعى لنا، وللآخرين.

الفصل السابع

كتابة العنف!

هناك إحساس يتزايد بخطر العنف اللغوى والرمزى الذى يتفجر من بين ثنايا الخطابات السياسية والإعلامية والمرئية المتداولة فى حياتنا اليومـــية، وفـــى المشافهات الدائمة، والعارضة بين الصفوة فى نزاعاتها وخصوماتها حول المصالح والمكانات، وبين غالب الناس فى حيادية، فى المـــنازل وأماكن العمل والشارع والحافلات العامة، وفى تنظيم المرور. السمة البارزة فى تدفقات العنف بمختلف أنماطه، هو اللغة القاسية سواء فـــى بنيـــتها وآلـــياتها وشبكاتها وعلاقاتها الدلالية. لوهلة وعند القراءة والاســـتماع والاتصـــال تســـتوقفك الصفات الخشنة والسلبية والجارحة؟ احـــتقانات اللغـــة تتبدى فى الخطاب الصحفى والسياسى والثقافي، حيث تســـود أحكـــام القيمة والتقويمات الجنائية من غالبية الكتاب والسياسيين لبعضـــهم بعضـــا، وبلا ضوابط، بل وبلا معلومات. لم نعد إزاء تحليل لظاهـــرة مضـــادة للقـــانون الرسمى لواحدة من ظواهر السلوك الجنائى تتوســـل باللغة إلى تحقيق مشروعها الإجرامى الخارج عن دائرة الإباحة إلـــى نطاق التجريم. نعم المسألة أعقد وأخطر من ازدياد التوتر السياسى والاجتماعى الذى ينتجه صناع الكتابة القاسية، من تزايد الجرائم اليومية التى تنتهك حريات الفكر والتعبير وعلى رأسها حرية الصحافة. نعم نحن إزاء ظاهـــرة تمس أنظمة التفكير وسياسات المعرفة والحقيقة فى مصر لمـــاذا التركيز على عنف اللغة؟ ربما كانت الإجابة لدى "مارتن هايدجر" لأنها أخطر النعم لأنها أخطر الأخطار جميعا، لأنها هى التى تبدأ بإيجاد إمكانـــية الخطـــر. الغريب والمثير هذا اليقين الساحق الذى تحمله اللغة الخشـــنة والقاســـية، وهذا الولع الكامن فى إعادة إنتاجها لتكون حاضرة، ونمطـــية إزاء كـــل الظواهـــر، والاشكاليات، وإزاء حتى المغايرين فى الـــرؤى والأفكار، الأكثر غرابة فى اللغة العنيفة – كنسق ودلالة وإنتاج للعالم – أنها تحمل إيمانا وضعيا ومطلقا بذاتها، وبأنها نطق سام بالحقيقة، فضلا عن أنها سلطة فى ذاتها وتملك إصدار وأحكام وإدانات قاطعة. ثمة تدافـــع لـــنمط مـــن الإجابات يبدو واحدا فى جوهره ومنطقه طوفان من الإجابـــات، كأنـــنا فى زمن الأجوبة اليقينية على كل شيء فى السياسة

والأخــلاق والقيم والفكر والفن، والمهنة؟ كل هذا اليقين الغامر الناجز، ومع ذلك ازدادت وتكالبت الأزمات فى كل مجال ولا أحد يراجع خطابه! يالــه مــن كســل عقلي!، هل غادرتنا أزمنة الأسئلة العميقة، والجادة، وجــاءت بديــلا عنها أزمنة تزاحم الإجابات واضطرابها ربما!. مجتمع مأزوم هذا الذى تسيطر على عمليات إنتاج أفكاره ومعانيه وحكمائه، كل هــذه اليقينــيات وادعــاء بعضهم -الصريح والمضمر- امتلاك الحقيقة المطلقــة فــى الأفكــار والسياسات وتنظيم المؤسسات. إن أخطر ما فى مشــاهد اليقينيات الوضعية المتلاطمة والمتزاحمة فى مصر، هو غياب مســاءلات نقدية، لكل الأكلشيهات العنيفة السائدة إن خطورة عنف اللغة وخطابــات اليقيــن، هــذا الــزهو والاطمئــنان الفرح لدى صناع هذه الخطابــات، ثمة يقينيات تجرف معها أية محاولة لإنتاج أسئلة عميقة فى المجــتمع تزلزل سكونه، وتحلل أوضاع انتكاسته وعثراته البنائية. لماذا كل هذا العنف اللغوي؟ هل إعادة إنتاج لعنف مجتمعى أوسع نطاقا؟ أم أن هناك عنفاً فى نظام التفكير السائد؟ أم ثمة تفاعل بين مولدات العنف فى السياق، وداخل اللغة وبها؟

يمكن لنا رصد بعض عوامل إنتاج العنف اللغوى فى هذا المقال على النحو التالي:

أولا: أزمة التطور الديمقراطي، واقتصار الهامش المشروع على الــنزاعات الأيديولوجية فى الصحف دون العمل السياسى الذى يستوعب الاحــتقانات والغضب الاجتماعى والسياسى ويعيد تشكيله وتوجيهه إلى مسارات وقنوات سلمية، الأمر الذى يؤدى إلى فقدان الصحفيين والكتاب فــيه لأية آمال فى التغيير والتأثير فى الواقع السياسى والاجتماعي، مما يؤدى إلى توتر اللغة وقسوتها تعبيرا عن المكبوت الشخصى والجماعي، ناهيك عن إعادة إنتاج الاحتقانات والتوتر السياقى.

ثانــيا: الجمــود السياسى سواء على مستوى الهياكل القيادية فى الأحــزاب السياســية كلهــا، ثم وسائل الإعلام، نعم الشيخوخة الجيلية وفجواتها أدت إلى غياب آمال فى الحراك الجيلى فى المؤسسات والمواقع المخــتلفة. إن غياب معايير الكفاءة والموهبة والخبرة لصالح المحسوبية والوساطة، أدى إلى حالة من اللامبالاة السياسية والمهنية، وعدم التجويد وغــياب العمل فى حدوده المهنية الدنيا. هذا السياق أدى إلى إعادة إنتاج

الجمود والسلفية الأيديولوجية والمهنية، حيث لا مجال للمساءلات الجادة، والنزعة النقدية للمرجعيات والشعارات السائدة فى كل تيارات الفكر والسياسة المصرية إن لم نقل أديانها الوضعية وقبائلها على اختلافها.

ثالثا: أدت ظاهرة الجمود الجيلي فى السياسة والأفكار إلى التشدد والعنف الأيديولوجى كاستراتيجية لإثبات أصالة المتشدد وشرعيته حتى يمكن إعادة الفرز داخل كل جماعة سياسية لخلخلة الجمود داخلها عبر تجريم بعض بطاركة الأحزاب والكتاب فى حالات أخرى عديدة – الجاثمة على رأس كل تيار – فى هذه الحالة يتم اتخاذ عناصر مساندة داخل ذات الجيل، مع اتخاذ بطريرك على القد، والسمت فى مواجهة الآخرين، ولكن يمكن إزاحته وتجريحه فيما بعد.. ثم تتحول لعبة التشدد والعنف اللفظى والتجريح إلى حالة عامة حتى بين ممارسيها. يقوم البعض بإنتاج ثنائيات ضدية بسيطة ومسطحة حول مفاهيم الوطنية أو العمالة، أو التدين أو الكفر... إلخ.

رابعا: إن ممارسة العنف اللغوى وأساليب التشهير والاغتيالات المعنوية هى آلية حضور فى المجال العام المحاصر سياسيا وأمنيا وقانونيا، من ثم لا يوجد منفذ إلى الحضور فى الحقل السياسى إلا عبر اللغة السياسية العنيفة والتشهيرية، ناهيك عن أن الأوصاف القاسية وسيلة لإيجّاد استقطابات سياسية من ناحية، وهذا يحقق أهدافا للبعض إزاء عمليات الحجز والضغوط التى تمارس عليهم، ومن ناحية أخرى، هو أداة للتعبئة وتجميع الفئات والأجيال الساخطة سياسيا واجتماعيا.

خامسا: اللغة القاسية والخارجة على القانون لعبة وممارسة قديمة لم تؤد إلى مراكمة مكاسب على مستوى التطور التاريخي، لكنه تمت استعادتها كاستراتيجية ولعبة كتابية كى يحاول البعض تحقيق مكانة لا تتوافر شرائطها. وهذا الاتجاه لا يحقق أهدافه قط، وربما مكانه الحقيقى هو التطبيق الفعال للقانون، ومن ناحية أخرى يوظف البعض فى إنتاج اللغة العنيفة حتى يتم التحقير من شأن المثقفين والصحفيين وكبار عقول الوطن، حتى يفقدوا مصداقيتهم أمام المصريين، بحيث تفتقد انتقادات هؤلاء أية صدقية عن الفساد وسوء الإدارة، أو أزمة التطور الديمقراطي، أو الحرية أو التغيير، والمعروف من الذى يلعب بهذا النمط الكتابي من بعض الوزراء من ذوى النفوذ وبعض رجال الأعمال فى مصر الآن!.

سادساً: غياب الشفافية ونقص تدفق المعلومات حول السياسات، والتشريعات، وعمليات بيع مشروعات القطاع العام، والصفقات التجارية، وما وراء القرارات الوزارية، وعن ثروات النخبة وأبنائها وأنجالها.. الخ. هذا يجعل كتابات التشهير واللغة الخشنة لجماعات القراء، بمثابة ثأر سياسى عن عالم غامض لا يعرفونه، ويسمعون عنه روايات وأساطير وحقائق وأوهاما كلها فى إطار الشائعات، أو الحقائق ومن يدرى بما يحدث وراء الستار السياسى فى ظل غياب المعلومات!

سابعا: إن اللغة الحادة التى تنحدر إلى مرتبة السب والقذف فى علانية، وذلك عبر لغة الاتهامات، تكشف عن نزعة تبسيطية مذعورة وخائفة من الدخول فى حوار وسجال نقدى وتحليلى للآراء المخالفة. نحن إزاء نصوص اتهامية وتشهيرية مرعوبة وخائفة من الاحتكام إلى الموضوعية، وإلى معايير ما وتحديدات للمفاهيم والمصطلحات والعبارات والأوصاف المستخدمة فى كل موضوع. الخوف من المعايير هو خشية من المسئولية والمحاسبة النقدية والتحليلية.

ثامنا: تفكك تقاليد ومعايير نقدية، ومرجعيات تقويمية للآراء والأفكار فى الصحافة والثقافة، والسياسة، وهو الأمر الذى أدى إلى حالة الفوضى والسيولة فى الكتابة، حيث يمكن لأى شخص أن يكتب ببساطة فى أى منبر، وأى موضوع بلا حساب ولا تقويم أو مسئولية.

تاسعا: حالة تفكك مرجعيات التوجيه والنقد للخطابات السائدة، ونشوء نزعة لكسرها بسبب جمودها، وانتهازيتها، وعدم تجددها. نحن إزاء ظاهرة الموتى - الأحياء للبطاركة داخل الجماعات المختلفة وهم جالسون على مقاعدهم يرتدون صولجان واجهة العالم القديم، موتى الزمن القديم الأحياء، هم وحدهم الذين يكلمون أنفسهم.. حيث لا أحد يسمعهم، ولا أحد يفهمهم، غير قادرين على تفسير شيء ما، أو فهم شيء ما.. نحن إزاء خطاب فارقنا منذ زمن.

عاشرا: غياب سلطات ثقافية أو صحفية قادرة على إنشاء أو إنجاز وتفعيل ما يسميه ريجيس دوبريه بإدارة الوضوح والغموض فى الأقوال والأفعال وإدارة التصورات والتصرفات فى المجتمع ولا سيما فى الحقول الإعلامية والثقافية والسياسية.

حـــادى عشـــر: شـــيوع ثقافـــة التعصب ونبذ واستبعاد الآخرين المخالفين فى الرؤى والانتماءات المذهبية والأيديولوجية والدينية والفقهية واللاهوتـــية، وهى تعبر عن الخوف والذعر مما هو مغاير، فى حين أن الرؤى الأخري، هى شرط لوجود الذات، بل إن الهوية الفردية والجماعية تشـــترط وجـــود وحضور الآخرين. ثمة افتقار فكرى وروحى وسياسى عمدى فى مقابل لغة عنيفة وميتة، وإجابات.. وإجابات ولا أسئلة.. ألا يثير هذا الوهن دهشة ما حتى ولو لم تكن فلسفية.

الفصل الثامن

تخصيصية أم ليبرالية؟

نكون أولا نكون.. هذا هو السؤال الآن؟!

النقاش العام حول التخصيصية فى مصر ، لايزال يدور حول رؤى المدرسيين والتجار ، ورجال المال ، ومن ثم نجد أنفسنا إزاء خطاب مالى ونقدى وإدارى فى شكله ، وربما لغته الفنية. ولكن البنيات الذهنية التى تجرى فيما وراء هذا الخطاب ، هى ذهنيات ماقبل اقتصادية وسياسية بالمعنى الحديث للكلمة . إذن لسنا إزاء خطاب رجال أعمال - فى الأغلب الأعم - بالذهنية والتكوين والتدريب والثقافة والقيم ، لأننا إزاء فئة - ولانقول طبقة - لم تولد بعد فى حياتنا الاقتصادية والسياسية. وحول هؤلاء اتجاهان يتنازعان التفكير الشائع فى " الحياة العامة"؛ كلاهما يمثلان ألوان الطيف الأيديولوجى - ماقبل العلمى - حيث العنف اللفظى والنفسى يسيطر على خطابهما حول التخصيصية أولهما : ينتمى إلى بقايا المواريث الشمولية فى الفكر السياسى والاجتماعى ، وينحو صوب تفسير كافة الظواهر والمشكلات من خلال متغيرات وأنماط تفسيركلية وعامة ، ويقود فى النهاية إلى تفسير كل الظواهر من خلال ذات النمط التفسيرى، ومن ثم لا يفسر شيئا . وثانيهما : يدور حول رؤى فنية ومدرسية جزئية ومحدودة تنزع إلى عرض قطاعى عام وغامض ، وتقدم حلولا مدرسية، دونما ربط بين ظواهر معقدة ومتشابكة ومتداخلة.

وفى تقديرنا أن كلا الاتجاهين يساهمان فى إضفاء المزيد من الغموض على التخصيصية ويحولان دون الوصول إلى صيغة وفاقية تسمح لنا بالتعامل مع " قدريات " السياسة والاقتصاد فى مصر ، ومن ثم العجز عن كسر حالة التآكل المتسارع لبنيات الحداثة السياسية والقانونية. وبداية لابد من التحفظ على الخطابات السابقة التى تميل إلى إضفاء صفات وظلال أسطورية حول التخصيصية ، واعتبارها بمثابة حل سحرى ، وذهبى لكى يستعيد الاقتصاد المصرى عافيته ، وهو مايشير إلى سياسة فى التسمية الرمزية تهدف إلى إضفاء القداسة والسحر على بعض المصطلحات والتسميات ، بحيث تبدو وكأنها فى ذاتها الحل الذهبى، وهو مالا يختلف كثيرا عن فكر الغلاة الراديكاليين الإسلاميين . وأحد أبرز إشكاليات النقاش الدائر. هو أن المفهوم يطرح فى بيئة سياسية

واجتماعية واقتصادية ملتبسة ، وثمة جروح فى الضمير الوطنى حول مصادر ثروات الأغنياء الجدد وسؤال المشروعية يحوم حول الساحة الاقتصادية ، ناهيك عن الضحايا الجدد للتحول الجديد ، ومصائرهم بالإضافة إلى هؤلاء القابعين وراء تخوم خطوط الفقر !

وهناك الطابع التجريبى للنخبة فى اختياراتها ، واعتبار التخصيصية هى قرين الإصلاح الاقتصادى ، وانتزاعها من سياق ومكونات النموذج الليبرالى فى عناصره وبنياته المختلفة ، أى تخصيصية بلا ليبرالية سياسية واجتماعية ، وهل هذا هو المدخل لخروج مصر إلى العصر الجديد ؟ . فى حين أن السؤال الكيانى والمصيرى لمصر الآن هو ضرورة البحث عن نموذج للخروج من الاختلالات الهيكلية التى تكاد تعصف بنا ؟ ومن ثم تبدو الليبرالية ، ووعودها - وكوارثها أيضا - تمثل رهانا لكسر بنية الإعاقات التاريخية الراهنة فى بنيات الثقافة والقيم والسياسة والاقتصاد . والخيار المطروح نخبويا هو اختيار مكون شكل الملكية وتحويلها من العام إلى الخاص فقط من كل مكونات الرهان الليبرالى ، وهو مايثير الظنون والشكوك ، فى أن بعضهم فى أروقة النخبة السياسية يرمى إلى أن تتم التخصيصية تحت حماية آليات التسلطية السياسية ، حتى لاتكون هناك مشاركة من الرأى العام فى معرفة مايجرى أثناء عمليات البيع ، وبعيدا عن شفافية السوق ، وتدفق حر للمعلومات يجعل السواد مطمئنين إلى أن المال العام لم يتحول إلى مال خاص للنخبة - وحلفائها - التى يفترض فيها أنها حامية للمال العام ! ويزيد من غموض وخطورة الوضع غياب المعلومات حول تقييم الأصول؟ وعلى أى أسس ومعايير ! وبأى قيمة دفترية أم سوقية ؟! وهؤلاء طالبو الشراء من هم ؟، ومن أين جاءوا ؟ هل هم ذوو نسب وصلات برجال الحكم أو البيروقراطية !! .. الخ . والمال هل جاء غالبه من بنوك قطاع الأعمال؟ أم من أين ؟!

يبدو الحديث عن التخصيصية معزولة عن الليبرالية ، وكأنه العلاج السحرى لأزماتنا كافة ، وهو أمر أقرب إلى الأساطير الاقتصادية والسياسية . فى حين أن خيار الليبرالية ربما - ونؤكد عليها - هو المدخل لتحريك الجمود البنائى الذى يخيم على حياتنا .

وفـــى تقديرنا أن هذا الجمود والركود الاجتماعى والسياسى فى بنياتنا ، وفعالياتنا هو الأساس الذى ننطلق منه فى تحليل أزماتنا ، ومن ثـــم البحـــث عـــن مداخل للتعامل معها ؟ . نحن إزاء تدهور فى الانتاج الاجتماعى ، حيث تحول العمل من قيمة وفعل وعلاقات فى إطار شروط عمل حديثة - وبأداء وفق شروط قياسية فى الكفاءة والنوعية والإنتاجية - تحـــول العمل إلى مجرد تمثيل فى قطاع الأعمال العام ، مع تورمات ســـرطانية فـــى الإدارة والعمالة تلتهم أية إمكانيات واستثمارات للتجديد والتحديـــث التقـــنى والإدارى ، مع تزايد فى النفقات الإدارية ، وتحول العمالـــة الســـائدة - بسماتها السلبية المتعددة - إلى عبء إزاء التطوير لضعف مستواها وكفايتها كالإدارة تماما ! .

نحـــن نواجـــه نقصـــا فاضـــحا فى الكفاءات العالمة ، والفنية ، والإداريـــة ، والخدمـــية ، وفقا لمعدلات دولية شمالية وجنوبية ، وهناك فســـاد هـــيكلى ، يـــدور حـــول نهـــب المال العام ، وتواطؤات شاملة وجماعـــية حوله، من قمة الهرم الاجتماعى ، ووسطه وقاعدته العريضة كســـوق مـــوازٍ لمعالجـــة اخـــتلالات توزيع الدخل القومى بين الفئات الاجتماعـــية المختلفة ، وظاهرة التواطؤ الجماعى على اللاعمل والفساد معا تبدو أخطر ظواهرنا المرضية كافة .

وفى هذا السياق شاعت وسيطرت ثقافة إعالية حول الدولة ، كان مـــن أبـــرز نـــتائجها الكسل الجماعى ، والإتكالية على الدولة والأسرة والعائلة والقبيلة والجماعة .إلخ

وترافق ذلك وتكرس مؤخرا مع إحياء بنية العصبيات والعائلات الممـــتدة والطوائـــف والأعراق لأداء وظائف اجتماعية وسياسية وأمنية بديلة عن غياب وظائف الدولة الحديثة ومؤسساتها .

ومـــرجع هذا النمط الاتكالى فى نسق القيم ، وفى أنماط السلوك المرتبطة بالعمل - أو فى العلاقات الاجتماعية - ودفع المسؤولية الفردية عن الشخص فى العمل والعلاقات الاجتماعية ، طغيان القيم الميتافيزيقية، وما فوق الوضعية الراسخة ، والتى أعيد إحياؤها مع الثقافة والاتجاهات الســـلفية والتقليدية منذ عقود عديدة ، والتى تنفى العقل والإرادة والمشيئة الفردية خضوعا وراء رؤى وتأويلات جبرية مستمدة من مدارس ، وفقه محـــافظ تجـــاوز زمانـــه ومكانـــه لدى جميع الأديان والمذاهب وغالب

المدارس الفكرية السائدة . وتستند هذه الرؤى الاتكالية على قاعدة ثقافية نهـرية أسسـت ولاتـزال للانصياع للوقائع الطبيعية وما فوقها ، وبناء المصـير الإنسانى عليها ، وتكييف التصورات الدينية حولها. ومن هنا جـاءت حركة وسلوك السواد والسراة معا تسير وراء المجموع أياً كان شـكله ، وتـتخفى مـن مسئولياتها فى ظله ، وتحتمى به . هذه الأنماط القيمـية والسـلوكية والعرفية والعقائد الدينية المستندة على بنيات فقهية وتأويلـية محافظة ، ساهمت فى غياب الفرد فى ثقافتنا ، ومن ثم لانزال نـتحرك فـى فضاءات ماقبل حديثة ، مع بعض قشور الحداثة المبتسرة اجتماعـيا وقيمـيا ، ومـن ثم انتكست كافة مشاريع الحداثة السياسية، وساهمت فى تآكل الدولة الحديثة .

ويـبدو أن المدخـل لمـيلاد الفـرد ، وكسر هذا النمط الثقافى الاتكـالى، يتطلـب سياسـات كلـية وقطاعية تستهدف تذويب الجمود الاجتماعى ، والهيكلى ، عبر الرهان الليبرالى - ولكنها ليبرالية اللحظة الراهـنة فـى عالمـنا - وليسـت ليبرالية متحفية كما يطرحها "وعاظ" التخصصـية من الأجيال الهرمة وأتباعهم ومريديهم من الأجيال التالية . أن هـذا الخـيار ووعوده لن يتم إلا من خلال خصخصة إعلامية مرئية ومسموعة ومقروءة تسمح للأفراد والأحزاب والجمعيات بملكية الصحف والقـنوات المرئـية والإذاعـية ، حـتى لاتنفق الدولة أموالا باهظة فى مشروعات ، لاتحقق عائدا سياسيا أو ماليا أو ثقافيا أو إعلاميا ذا قيمة ، فى حين أنها تتراجع عن وظائفها التقليدية والاجتماعية التدخلية .

ويمكنـنا على صعيد الإصلاح السياسى ، أن نتبنى عقدا سياسيا جديـدا ، مدتـه عشـر سنوات تتحاور حوله القوى السياسية ، والمهنية والنقابـية ، والاجتماعـية والمثقفون ، يتمثل فى صياغة عقد سياسى - اجـتماعى ، يعكـس الحد الأدنى للإرادة العامة للمجموع الاجتماعى - السياسى دونما استبعاد أو إقصاء على معايير تمييزية ، يتمثل فى إعادة تنظـيم الأسـواق السياسـية ، والاجتماعـية ، والثقافية، والإعلامية ، والاقتصادية ، وقواعد وقيم هذه الأسواق ، وذلك على النحو التالى :

أولا : خلال السنوات الخمس الأولى :

١- القـيام بـتحرير السوق الحزبى ، وفتحه أمام قواعد وآليات العـرض والطلـب السياسى ، فى ظل التزام شامل ، وبات بقيم وقواعد

وآلـيات الدولـة والنظام السياسى ، والاجتماعى الحديث ، وعلى رأسها نظام حقوق الإنسان بأجياله المختلفة .

٢- إعـادة هيكلة وتحديث النظام القانونى كله ، فلسفيا وإجرائيا ومضـمونيا بحيـث يلائـم عملـيات التحول فى الأسواق - السياسية والاجتماعية - القومية والإقليمية والدولية .

٣- إعادة تنظيم الأجهزة الإعلامية ، والبدء فى مشروع متدرج خـلال خمـس سنوات لخصخصة بعض القنوات المرئية والمسموعة ، والسـماح بجديدة فى ظل قواعد العقد السياسى الجديد ، وقبل ذلك البدء بالصـحافة للـتخلص مـن الأعباء الباهظة لمؤسسات لاتحقق أى عائد سياسى أو إعلامى ، ومثقلة بمديونيات وعمالة صحفية وإدارية غير كفؤ، ولاتتناسب مع التطور فى الصحافة الإقليمية والعالمية ، مع توسيع للسوق الصحفى ، ورفع القيود عنه .

٤- توسيع درجات الشفافية فى بيع وحدات قطاع الأعمال العام ، كـى تكون تحت رقابة الرأى العام ، واستمرارية الوحدات الناجحة ، مع تحريرها من قيود العمالة ، مع برنامج تدريب تحويلى واسع ، وتطوير قـانون العمل الموحد بكل ضماناته النقابية ، والبحث عن أشكال جديدة ومبـتكرة للضـمانات الاجتماعـية للحد من أخطار التحول الاقتصادى الاجتماعية والجنائية والعنيفة.

ثانيا : خلال السنوات الخمس الثانية :

أ- يمكن الاتفاق قوميا على تحرير آليات الوصول إلى السلطات المخـتلفة مـن قيودها التاريخية والواقعية ، وبحيث يمكن الوصول إلى تقنين جديد للبنية الدستورية ، والسياسية حول الدولة والنظام الاجتماعى الحديثين .

من هنا تكون الخصخصة هى سياسة ضمن حزمة سياسات كلية وقطاعية هدفها كسر الجمود الاجتماعى ، ووقف التدهور ، وتآكل الدولة الحديثة واستكمال الهندسة السياسية والاجتماعية الحديثة . هذا هو التحدى للخروج من الدراما المصرية الممتدة أما الحديث عن خصخصة مبتسرة ومـراوغة لقطـاع الأعمـال العـام فقط ، فهو طرح ناقص ، وملتبس ومغلـوط، وتقديـس لكلمات ، وكأنها مفاتيح أسطورية لحلول متوهمة ، والسؤال المحورى لايزال مطروحا.. نكون أو لا نكون ؟! .

الفصل التاسع

تمرين فى مديح التجديد السياسى

بدون مقدمات، أو حذلقة لوصف المشاهد السياسية والحزبية فى مصـــر ومحاولة تحليل مؤشراتها ونتائجها فى المرحلتين الأولى والثانية ودلالاتها، هل هناك شك يمكن أن يثار حول أن الأزمة السياسية الممتدة فى مصر تحتاج إلى وقفة لمواجهتها عند الجذور والمنابع؟

هــل لا يــزال هناك من يحاول عبر اللغة والأقنعة النعامية، أن يتجاهل مؤشرات لم تعد بحاجة لإثبات أن ثمة فراغا سياسيا ووهنا شديدا للظاهرة الحزبية واسع النطاق تكشف عنه عدة فجوات واختلالات يمكن رصدها فيما يلي:

١- الجمــود السياســي، والجيلى عبر استبعاد أجيال عديدة من دائــرة صنع السياسات والقرارات، والقيادة لمصلحة أجيال قديمة تكونت معارفهــا، وخــبراتها وحسها السياسى والبيروقراطى فى عقود ماضية ولت، ومعها صلاحية هذا النمط من التكوين والخبرات.

٢- العقم المبكر الذى أصاب نمط المقرطة السياسية من أعلى - وفــق شــروط سياسية وقيود قانونية وأمنية وبيروقراطية - والذى بدأه الرئيس السادات ثم انتكس فى أواخر عهده، والإنفراج الديمقراطى الذى بــدأ فى منتصف الثمانينيات ثم تم التراجع عنه لاعتبارات تتعلق بطبيعة مواجهــة موجــات العنف الأصولية حيث ساهمت فى إعاقة تطور نمط الديمقراطية من أعلى.

٣- الــتجربة الثانــية للتعددية الحزبية، حيث خضعت الأحزاب السياســية الحكومية والمعارضة لتقاليد وثقافة سياسية تعبوية تقوم على الأداء المكتــبى والخضوع للبيروقراطية الحزبية، وقيم الطاعة والإذعان والأداء الشــكلى والاستعراضـــى الــذى يتخذ من الصحافة الحزبية، أو القومية مطية للإيحاء بأن ثمة أداء حزبيا حكوميا أو معارضا فى حين أن الواقـــع الاجــتماعى والسياسى يكشف عن غياب إن لم نقل استقالة عن الفعل والديناميكية السياسية ومرجع ذلك عدة اعتبارات منها مايلى:

أ- أن كثــيرا من قيادات الأحزاب المعارضة والحكومية أصيبوا بشــيخوخة سياسية فالبعض اتخذ من جرائده، ومواقعه نمطا من الوجاهة

السياسية والاجتماعية - لا أكثر ولا أقل - وشكلا من أشكال الهيبة والحماية، فى إطار لعبة حكومة ومعارضة السياسة، التى هى جزء لا يتجزأ من شكل نظام الشرعية السياسية دون مصادره وقيمه ومضامينه الاجتماعية والرمزية التى تستند على الإرادة العامة.

ب- غياب آليات للتصعيد للهياكل القيادية على أسس تتعلق بالمهارات السياسية والتنظيمية والأدائية، داخل الأوساط الجماهيرية، إنما خضعت غالبها لمعايير شخصية أو تستند إلى هياكل القوة التقليدية فى الأرياف، أو القوة المالية، أو الولاء والطاعة كنمط مرجح فى العلاقة مع رئيس الحزب، ودوائر المقربين منه.

جـ- جمود فى الفكر السياسى يكشف عن عدة فجوات مع تحولات البناء الاجتماعي الداخلى والثقافة السياسية العشوائية وأيضا مع تحولات هيكلية فى عوالم وأنظمة الافكار والاقتصاد والتكنولوجيا والقيم فى عالمنا ولعل نظرة على غالب البرامج والخطاب السياسى والأصل المرجعى تكشف عن سلفية تجافى التطور.

د- أدى نظام الحجب عن الشرعية السياسية والقانونية والأمنية إلى إنتاج اختلال بين الخريطة السياسية - الفكرية كما هى فى الواقع الموضوعي، وبين الخريطة القسرية والكاريكاتورية المصطنعة للواقع الحزبي، ذلك أن قيود اللعبة جعلتها استعراضية وشكلانية، وولد من بين فجواتها أنماطا من العنف الاحتجاجى والمقنع بلغة الأديان والأيديولوجيات، وأضفى على الحياة السياسية أطيافا من الإرهاب الرمزى والفكرى والغوغائية المتبادلة، بين كافة الجماعات السياسية على كافة المستويات، وشارك فيها رسميون من رجال سياسة وتعليم وإعلام، ومعهم عناصر حزبية وبعضها محجوب عنه الشرعية فى إنتاج صخب وصمم سياسى يستهدف استبعاد مشاركة الغالبية الشعبية، بل والفئات الوسطي، فضلا عن الحيلولة دون طرح قوائم الأعمال السياسية والاقتصادية والثقافية الأساسية فى بلادنا لمصلحة محاولات مستميتة، إما لإبقاء الأوضاع على ماهى عليه باسم الاستقرار الذى مثل تعبيراً عن صفة أخرى هى الركود، أو لفرض قوائم أعمال قوى سياسية تريد فرض أفكارها على المصريين دون الاحتكام إلى اختيارات قائمة على أسس ومعايير وتقاليد النظم الديمقراطية.

هـــ- دعــم الثقافة التقليدية فى الريف المصري، وهياكل القوة التى تعتمد عليها واعتبار رموزها هم وسطاء بين الدولة وأجهزتها وبين الناس، الأمر الذى أثر عميقا على مفاهيم المواطنة، ودولة القانون.

و- تــردى مستوى ونوعية أعداد كبيرة من أعضاء البرلمانات المتعاقبة وشيوع ظاهرة توظيف المقعد البرلمانى فى أمور تتصل بحماية أنشطة بعض النواب الخارجين على القانون واستغلال الحصانة البرلمانية فى الحصول على مزايا وقروض وأمور تتصل بأعمالهم الشخصية إلخ، هذه الظواهر السلبية أدت إلى أزمة مصداقية فى البرلمان كمؤسسة.

٤- كشفت الانتخابات المتعاقبة أن الحزب الوطنى يعتمد أساسا علــى جهاز الدولة وأن تركيبته القيادية أصابها الترهل والجمود، وتفتقر غالــبها لأواصر عضوية بالقواعد الجماهيرية، وأنها تعتمد على وظائفها البيروقراطــية والحكومــية، ومن ثم أدمنت ممارسة العمل الحزبى من خلال المكاتب والأوامر وعلى نحو موسمى والأخطر أنها كرست الثقافة التقليدية وفشلت فى المواجهة السياسية للجماعات الدينية راديكالية الطابع ومع الإخوان، وتركت ذلك للأجهزة الأمنية.

٥- إن الأحــزاب السياسية المعارضة أثّر عليها الجمود الجيلى والفكرى وانفصل بعضها عن الشارع وتحولاته، وإن اختيارات جماعات الناخبين اعتمدت على معايير الشخص أو العائلة، أو الخدمات السابقة أو الممكــنة لأبــناء الدائــرة أو الإنفاق المالي..الخ ولم تعتمد على البرامج الانتخابية، أو الانتماء السياسى والحزبى للمرشح.

٦- كشــفت اســتراتيجية الإخوان الانتخابية وبعض الجماعات الأخرى عن ذكاء تنظيمى فى المناورة مع جهاز الدولة، والحزب الحاكم ســواء فى أسماء المرشحين المعلنين ومعهم مساندوهم ومديرو حملاتهم الانتخابــية فى الدوائر المختلفة، وبين المرشحين الأساسيين غير المعلنة أسماؤهم.

٧- كشــفت الانــتخابات - التى تمت عام ٢٠٠٠ - عن ثورة غضــب نســبى إزاء الوجوه القديمة، وعن انقلاب فى المزاج الانتخابى الجمعى لدى الشباب فى بعض العائلات والعصبيات المحلية إزاء ممثليهم التقليديين فى البرلمان والحزب الوطني.

٨- أثـــرت انتفاضـــة الأقصى وغطرسة القوة الإسرائيلية على المزاج السياسى العام وتحول بعض اتجاهاته نحو نمط من الراديكالية فى التصويت، وكرس ذلك الإدارة السياسية والإعلامية الرسمية التى ساهمت فـــى رفع مستوى توقعات الجماهير من إجراءات الدولة المصرية إزاء إسرائيل، الأمر الذى أدى إلى شيوع تصويت عقابى إزاء الحزب الحاكم ولمصلحة الإخوان، وبعض المستقلين والمعارضة.

٩- مازال سلاح المال وشراء الأصوات، والعقبات فى الوصول إلـــى صناديق الاقتراع تمثل جزءا من استراتيجية انتخابية اتبعها بعض مرشـــحى الوطـــنى والمستقلين - نقلا عن انتخابات الأندية الرياضية - للحيلولة دون وصول مؤيدى خصومهم إلى الصناديق.

١٠- الإفـــراط فـــى فـــرض القيود على أتباع بعض مرشحى الإخوان ساهم فى تعاطف جماهير بعض الدوائر معهم وانتخابهم.

١١- ســـاهم الإشـــراف القضائى الصارم فى عمليتى الاقتراع والفـــرز فقـــط، فى إضفاء نزاهة مقدرة على الانتخابات، ويبقى مرجحا إمكانـــية الحكـــم فى الطعون بعدم الدستورية تأسيسا على مشاركة غير القضاة من هيئة قضايا الدولة والنيابة الإدارية فى الإشراف على العملية الانتخابية.

هذه بعض الملاحظات الأولية، ويبقى دوما التساؤل ما العمل ؟

لا يحـــتاج أى مراقـــب للحـــالات الحزبية والسياسية والإدارية والتشـــريعية للتشـــكيك فـــى جـــدوى وإمكانات وآفاق التجديد السياسى والمؤسســـى فى مصر، وأنه دون تحقق ذلك احتقانات بنائية ستدفع نحو المزيد من عدم الاستقرار السياسى. من هنا نعتقد أن تغييرا كبيرا يعصف بقـــادة الحزب الوطنى على كافة المستويات أمر من الأهمية والضرورة بمكان وأن ذلك لابد أن يشمل تركيبة المحافظين، بل والأهم شكل ونوعية ومســـتوى اختيارات الوزراء فى تركيبة وزارية لإدارة الإصلاح الشامل والهيكلى فى مصر، وترتيبات شاملة لنقل الأمانة القيادية إلى أجيال جديدة فـــى العمل السياسى والحكومى والإداري، والأهم الإعلامى والصحفى، وأن ذلـــك لابد أن يتم فى إطار ورش عمل جادة بطول مصر وعرضها مـــن أجل بلورة قضايا العمل الوطنى الأساسية، وكيفية التعامل السياسى والعلمـــى معها وفق رؤى إصلاحية متجددة قادرة على رفد دماء جديدة

وفــوارة بالحيوية السياسية والاجتماعية فى كافة المواقع فى إطار دولة القانون وسيادته على الجميع.

فى هذا الإطار هناك إمكانية للسياسة الآتية:

أولا: سياســة الملفــات عبر إسناد بعض الملفات الأساسية لأحد الخــبراء البارزيــن فــى الإعلام المرئى والمسموع والصحافة لوضع مشــروع إصــلاحى ينهض على التأهيل وإعادة التدريب والتحديث فى الهــياكل والمــوارد البشــرية، وفــى مجالات التعليم والثقافة، والشئون الحزبية، والاقتصاد..الخ.

ثانــيا: تنشــيط سياسة تجديد شرعية النظام من خلال استقطاب الرؤى والأجيال الجديدة، عبر اللجوء إلى الآلية القضائية من خلال تقديم قضايا الفساد السياسى والمالى والاقتصادى بحيث تطال رؤوس أساسية، وهــو اســتكمال لسياسة لجأ إليها الرئيسان السادات، ومبارك من قبل، وتحقق نجاحا، والاستمرار فيها يجدد شرعية الصفوة السياسية والنظام.

ثالثا: تنشيط المؤسسات والآليات الثقافية وتفعيل الدور الإعلامى والثقافى المصرى إقليميا فى إطار الأنساق الثقافية الحديثة لمواجهة أدوار إقليمــية أخرى تحاول إزاحتها وبعضها يروم دفعنا نحو التقوقع والتغنى بالأمجــاد القديمة، وهو دور يسعد إسرائيل، وبعض الدول الإقليمية مهما أبــدت لــنا من ود شكلى لأن دور مصر التاريخى كان فى إطار الدولة والمشروع الحديث.

رابعــا: إحداث تعديلات أساسية فى النظام القانونى تسمح بحرية الأحــزاب السياســية والعمل الأهلى السلمى وحرية الصحافة والإعلام وخصخصــته فــى إطــار دولة القانون الحديث، ونظامه وثقافته وقيمه السياسية.

خامســا: إدراج العناصر المعتدلة فعلا وقولا وسلوكا من القوى الإســلامية مادامــت قــد ارتضــت العمل فى إطار الشرعية القانونية، والشرعية السياسية والثقافية للدولة الحديثة ومشروعها، والتعامل الصارم ضــد أيــة محاولات للعنف السياسى بهدف الوصول إلى مقاليد السلطة عنوة، وبغير الآليات القانونية والدستورية والسياسية.

سادسا: أن أمورا عديدة تمثل جزءا من حزمة سياسات إصلاحية وتفصيلية ممكنة ولكنها تعتمد على ضرورة مراجعة جماعية من الحكومة

وحزبها والمعارضة كلها للأوضاع كافة انطلاقا من الحرص على مكانة مصـــر ودورهـــا الإقلــيمى والعالمـــي، ودون ذلك سنظل نلوك أوهاما وأساطير تحولت من فرط إدمانها إلى عقائد فى رؤوس عديدة، آن لها أن تعرف أن ناقوس التغيير إن لم نقل التجديد السياسى قد دق فيها للعمل.

الفصل العاشر

إصلاح السياسة قبل الأحزاب

المتابعة اليقظة للحياة السياسية المصرية - بكل سماتها واختلالاتها - تطرح عدة أسئلة حيوية: أولها - هل يمكن استمرارية النظام السياسى المصرى الراهن، وفق قواعد اللعبة السياسية، التى وضعت منذ عقود عديدة، ولم تعد صالحة لإعادة إنتاج هياكل ومؤسسات الدولة، وتطويرها بحيث تتجاوز احتقاناتها المستمرة؟

هل يمكن عزل الأزمة الممتدة للأحزاب السياسية عن أزمات أخرى بنائية فى أنساق التنشئة الاجتماعية، والثقافة السياسية الإذعانية والتسلطية والقدرية السائدة، وفى التعليم والإعلام والمؤسسات الدينية الرسمية واللارسمية؟

هل إصلاح الأحزاب ممكن دونما إصلاح سياسى شامل للتشكيلات الحكومية والتركيبة البيروقراطية والإدارية؟ وتجديد مصادر اختيار رجال الحكم، ونوعية مستواهم السياسى والمهني؟

هل مفاهيم السياسة القديمة التى ولدت فى ظل التعبئة وسلطاتها لازالت صالحة لإدارة شئون الأمة؟

أسئلة عديدة تنطلق من أرضية الفراغ السياسي، وأطلال الأفكار والمفاهيم والقيم والآليات العتيقة والمتآكلة.

وتنبثق من بين وجوه سياسية غادرتها ملامحها، فلا تكاد تتعرف على سماتها الغالبة لأن الجميع يتحدثون نفس اللغة السياسية، ومفرداتها ولغوها وترهلها وجمودها، بما يشير إلى منطق يحكم الذهنية السياسية لدى غالب من يمارسون من وراء المكاتب والصحف ووسائل الإعلام الرسمية ما يسمونه بالسياسة!

وفى ظل شبحية الأداء المسمى بالسياسي، قد يطرح بعضهم سؤالا جوهريا مؤداه.. "وهل ما نراه سياسة؟" هل نحن إزاء فعل سياسى - اجتماعى من الأحزاب ونخبة الموظفين السياسيين، أم إزاء تمثيل أو حالة تمسرح سياسى بديلة عن حياة سياسية فعلية؟ واقع افتراضى هذا أم حقيقي؟!

وصف حالتنا السياسية والحزبية فى ذاتها، ربما يكون مدخلنا لمحاولة تقديم إجابة، أو شبه ذلك، على بعض أسئلة اللحظة وأوهامها؟

البنية الحزبية الراهنة - بموروثها وقيودها وآلياتها - لم تكن سوى أحد أشكال المقرطة من أعلى للنظام السياسي، بهدف تأكيد رسائل التحول فى السياسة الخارجية نحو الغرب، ومعها سياسة الباب المفتوح، واكب ذلك إعادة صياغة التحالفات السياسية والاجتماعية للنظام على أيام الرئيس السادات، وكسر التوازن القائم، والتلاعب بالدين فى المناورات السياسية وفى ترتيب تحالفات سياسية واجتماعية جديدة.

الأحزاب الرئيسية نشأت فى عباءة سلطة جهاز الدولة - باستثناء الوفد ومعه آخرون جاءوا عبر الآلية القضائية - ووفق تصوراتها لأداء وظائفها الديكورية كجزء من سياسة "المكياج السياسى" للنظام وصورته، فضلا عن تصفية الحيوية السياسية والاجتماعية من خلال الكشف عن الخرائط السياسية السرية، التى فرض المشرع عليها الحجب عن الشرعية القانونية، وحتى يمكن لأجهزة الضبط السياسى والأمنى أداء وظائفها، والكشف عن دخائل بعض القوى الحزبية السرية، تبلورت قواعد اللعبة السياسية، أو لحالة المسرحة السياسية على رأسها أن تدخل بعض الشخصيات السياسية - من اتجاهات محددة وغالبهم كانوا جزءا من جهاز الدولة - إلى المسرح السياسى الشرعي، كوجهاء للحياة العامة والسياسية، يصدرون صحفا تنطق بآرائهم، ويحمون صورتهم من خلالها بالتصدى للآراء الناقدة، وتصل لدى بعضهم إلى افتعال معارك سياسية ليست جزءا من الاهتمامات والقضايا الأساسية للأمة، وثمة مزايا سياسية أخرى للوجهاء الحزبيين المرضى عنهم، تتمثل فى غض الطرف عن علاقات سياسية قد تقع تحت طائلة قانون العقوبات، فضلا عن مزايا اجتماعية للوجهاء، فى مقابل ذلك جميع الوجهاء وأتباعهم داخل عصب القوة الحزبية يعلمون تماما أن بعض وظائف الحزب الأساسية، وهو السعى إلى السلطة والوصول إليها عبر صناديق الاقتراع، هى وظيفة ملغاة أو مؤجلة لعقود طويلة وممتدة!

وثمة وظائف أخرى غائبة تماما كتجميع المصالح والتعبير السياسى عنها بالوسائل المشروعة، المتاح هو الكتابة عنها فى الصحف نظريا، أما تجميعها عبر استراتيجيات للتجنيد السياسى والتعبئة والحشد،

والتعبير عن المصالح الاقتصادية والاجتماعية والقانونية، فهو أمر دونه قيود صارمة، أمنية وتشريعية، فلا تستطيع هذه الأحزاب وقادتها أن يتحركوا للاجتماع السلمى فى علانية، أو التظاهر أو المسيرات السلمية[1]، أو إقامة مؤتمرات جماهيرية، أو النشاط ضمن القواعد العمالية والفلاحية، أو الفئات الوسطى الصغيرة أو الوسطى - الوسطي.

---

(١) ثمة أحكام قضائية تضفى مشروعية على الإضراب، فضلا عن حكم أخير أصدرته محكمة القضاء الإدارى أكدت فيه أن حق تنظيم المسيرات حق دستورى أصيل وذلك لرفض مديرية أمن القاهرة الموافقة على تنظيم مسيرة تبدأ من ميدان السيدة عائشة وتصل إلى مبنى السفارة الأمريكية بجاردن سيتى بناء على طلب تقدم به د. "عبد المحسن حمودة" الحارس القضائى على نقابة المهندسين وذكر فيه أنه سيتخذ جميع الإجراءات اللازمة حتى تأخذ المسيرة شكلها اللائق لتحقيق غرضها الوطنى النبيل تضامنا مع شعب العراق.

وأكدت الدائرة الثانية بمحكمة القضاء الإدارى أن الدستور أعلى من شأن الحريات العامة وأباح للمواطنين حقهم فى عقد الاجتماعات العامة وتسيير المواكب، على أن يتم ذلك فى إطار أحكام القوانين التى تقوم على تنظيمه بهدف تمكين المواطنين من مباشرة حقوقهم العامة دون حظر لها. وسواء كان هذا الحق أصيلاً أو تابعا لحق التعبير، فإنه يمثل نافذة للمواطنين يطرحون فيه آمالهم معبرين فى شكل من أشكال التعبير الجماعى عن مواقفهم وتوجهاتهم السياسية والاجتماعية والثقافية.

وأضافت المحكمة: أن حرية المواطنين فى عقد الاجتماعات تفقد قيمتها إذا جحدها المشرع فى حالة وضع قيود تشريعية تمنع ممارستها أو فى حالة تدخل الإدارة رافضة لممارسة هذا الحق.

فندت المحكمة مبررات وزارة الداخلية التى استندت فى رفضها إلى كثافة المرور والخوف من اندساس عناصر مناوئة. وقالت إن هذه المبررات - على فرض صحتها - لا تصلح سببا كافياً لمنع حق دستورى عام مقرر للمواطنين ويتصل اتصالا وثيقا بالحرية العامة. وعلى وزارة الداخلية اتخاذ الضمانات اللازمة بما يتلاءم مع ضرورات الأمن العام وحماية المواطنين وحرياتهم، وذلك إعمالا لواجب الوزارة الدستورى والقانونى.

وذهبت المحكمة أيضا إلى أن مصر قد استوت على قمة العالمين العربى والإسلامى، ليس فقط بكثافة سكانها وموقعها المتميز، وإنما بحضارة تليدة وموروث =

ما قيل عن الأزمات البنائية والسياسية للأحزاب غالبه دقيق، إلا أن قواعد اللعبة السياسية، أو العقد الضمنى غير المكتوب، غالبا لا يصرح به ومسكوت عنه، الاختلالات البنائية فى النظام السياسى المصرى تؤثر فى نشأة الأحزاب، ونشاطاتها من وراء مكاتب البيروقراطية السياسية، بل وعلى أداء البرلمان وضعفه الشديد وخضوعه لسطوة السلطة التنفيذية والحكومات المتعاقبة.

إن نظرة طائر على التجربة الحزبية الثالثة فى مصر، تشير إلى هيمنة نمط غالب ضمن وجهاء الحياة الحزبية والسياسية يمكن أن نطلق عليه الحيوان السياسى اللاتراكمى – إذا شئنا استخدام تعبير أرسطو الذائع مع إضافة الصفة إليه – الذى لا يراكم من خلال التجارب والزمن والتعلم مجموعة من الخبرات والمهارات السياسية لأن خيارات التجنيد السياسى للصفوة السياسية تقوم على معيار اللاتسييس، بوصف السياسة عملا خطرا ومراوغا وكاشفا عن مدى الكفاءة، وحدة العقل والخيال فى العمل السياسي. نمط الحيوان السياسى اللاتراكمى كرسه الجمود الهيكلى

=ثقافة جعلت منها الدولة القائدة فى ثورات العرب وانتصاراتهم، والدولة الرائدة فى ميادين السلام والتعاون بين دول العالم.. ولذلك فإن تعبير شعبها عن رأيه فى مسألة مصيرية تتعلق بشعب عربى.. بات أمرا لازما ليتشارك مع الموقف الرسمى للدولة فى نبذ كل عدوان.

وقالت المحكمة أيضاً أنه: يقع على عاتق المعبرين عن آرائهم بوجه حضارى أن يعبروا عن أصالة هذا الشعب العظيم ودوره التاريخى فى الدفاع عن أمته العربية والإسلامية، وفى كل الأحوال، يضع الجميع تحت ناظريهم ما تقوم به جميع دول العالم، أفرادا وحكومات، من إظهار لحضارة دولها ومواقفها الشعبية من المشكلات الدولية المثارة، سواء كانت دولها طرفاً فيها أم مجرد مشاركة للتضامن.

دعت المحكمة فى حكمها الصادر يوم الثلاثاء ٤ فبراير الحالى إلى تنفيذ الحكم بمسودته وبدون إعلان.

انظر فى ذلك محمود حامد: تنظيم المسيرات.. حق دستورى أصيل، جريدة الأهالى، العدد رقم (١١١٥) السنة ٢٤، الصادر فى يوم الأربعاء ١٩ فبراير ٢٠٠٣، ص١، وص٤.

والجيلي، الأمر الذى يكشف عن استمرارية هذا النمط لعقود ممتدة دونما تغيير نوعي، يؤدى إلى إصلاح عميق فى تركيبة النخبة، ترتب على ذلك تحميل البنية الأمنية وسياساتها وفاعليها أعباء فادحة، إذ تتحمل نتائج غياب السياسة، وضعف الكوادر الوزارية والحزبية سواء فى الحزب الوطنى الحاكم، أو بعض أحزاب المعارضة، وهذا ليس دورها ولاتلك وظائفها، وإنما الجهاز الأمنى وسياساته وآلياته يعتمد على الإدارة السياسية للأزمات الأمنية، وتدخل الجوانب الفنية فيها فى لحظات استنفاد أقصى أداء سياسى فى إدارته للأزمة.

من أسف أن وقائع الأزمات السياسية المتفجرة بين الحين والآخر، تكشف عن اختلال فى نمط السياسة السائد، حيث يلاحظ عطب بنائى فى العلاقة بين الحزب الوطنى الحاكم، وبين الحكومة، وهو ليس ظاهرة قاصرة على التشكيلة الوزارية الحالية باضطرابها، وعجزها وانخفاض قدراتها السياسية، وإنما نحن إزاء حكومات يختار وزراؤها وغالب رؤساء مجالسها المتعاقبين من خارج الحزب والبرلمان، ومن ثم فدور الحزب الحاكم هو مجرد دعم الحكومة برلمانيا كأغلبية آلية، لاستكمال مظاهر الشرعية الدستورية الشكلية.

كشفت الانتخابات الأخيرة[٢]، عن غياب أداء سياسى فعال للحكومة ووزرائها، وعجز آخر عن غياب دور وأداء سياسى للحزب وقادته. التناقضات بين بعض أقطاب القوة داخل مجلس الوزراء، وبين محاور القوة داخل الحزب والوزارة معا، ويبدو أن تدهور مستوى الكفاءات السياسية لدى الأطراف المختلفة يتطلب تغيير الجميع، واختيار عناصر وكفاءات تمتلك المهارات السياسية ولديها رؤى متجانسة تؤدى إلى تكامل فى أداء الوزارة كمؤسسة، والحزب الحاكم أيضا.

لابد من إعادة ترتيب المؤسسات السياسية أساسا، وإصلاحها، وفى هذا الإطار ثمة حاجة لتطوير الأحزاب ورفع القيود والعقبات البنائية من النظام على أداء الأحزاب، ويبقى مطلب إصلاحها وتغييرها من الداخل لنفض ترهل غالبها - إن لم يكن كلها - وجمودها الجيلى والسياسي والفكري، نقول ذلك على الرغم من أن أدوار الاحزاب

---

(٢) الانتخابات التى تمت عام ٢٠٠٠.

ووظائفها فى تراجع فى غالب الدنيا كلها، ولن تعود الديمقراطية مؤسسة فقط على الأحزاب المتعددة، وإنما هناك أشكال جديدة لتعبئة المصالح، والوظائف والتعبير عنها كالإنترنت ومواقعه العديدة، ومؤسسات المجتمع المدنى الداخلي، والكوني، لم تعد الحكومات والأحزاب هى أطراف اللعبة السياسية، وإنما ثمة مشاركة ثلاثية بين الحكومة، والمجتمع المدني، ورجال الأعمال. ثمة أوعية معلوماتية واتصالية أصبحت تملك فعاليات جديدة فى التعبير وممارسة الضغوط الداخلية والخارجية، وتحقيق المصالح، والتعبير عنها. نحن نعيش مرحلة انتقالية تتطلب تطوير البنى الحزبية من ناحية، والنظر إلى الآفاق الجديدة للتعبير السياسي، والديمقراطى عبر المعلوماتية والاتصالات الفائقة التطور من ناحية أخرى.

إن مصر تحتاج إلى إصلاحات جذرية فى السياسة والأشخاص والأفكار والأحزاب، وهذا يبدأ بتغيير سياسى للوجوه السائدة فى الثقافة والاقتصاد والصحافة والتليفزيون.. إلخ، وفى الحزب الوطنى الحاكم، وأحزاب المعارضة الأخرى، وضرورة إطلاق الحريات المدنية، ومنها تحرير المجتمع المدنى من قيوده كى تزدهر الحيوية الاجتماعية والثقافية للأمة. لا بديل عن ذلك!

الفصل الحادى عشر

متاهات تشريعية

كان الحديث أو الكتابة عن السياسة التشريعية في النصف الأول من القرن الماضي يثير اهتمام النخبة السياسية والحزبية، والمثقفين وفئات عديدة من الفئات الوسطي، ولاسيما المدينية، حيث تعود أهمية صناعة القاعدة القانونية آنذاك، للارتباط الذي حدث في الوعي الجماعي بين الاستقلال التشريعي والقضائي، ومطالب الحركة الوطنية المعادية للاحتلال البريطاني ثم العلاقات التاريخية بين تمدين مصر، وبناء الدولة القومية، وبين الحداثة القانونية التي كانت مدخلا لجوانب عديدة منها: تبلور نخبة جديدة متطلعة إلي التقدم علي المثال الأوروبي، فضلا عن الإنجازات التي تحققت علي أيدي المشرع المصري، ثم الأدوار الباهرة - بأية معايير مقارنة - للجماعات القانونية في الفقه والمحاماة وتطبيقات القضاء والمبادئ التي توصل إليها، فضلا عن أقلمة القانون الحديث ونظرياته ومفاهيمه وأجهزته الاصطلاحية، لتغدو مصرية لا تشوبها شوائب النقل الأعمي كما كان يحدث في تجارب أخرى في غالب الأمور، ناهيكم عن ارتباط العمل البرلماني والسياسي والحزبي بالدور البارز للقانونيين المصريين كبناة للحداثة ونشطاء في دهاليز السياسة، والأحزاب والإعلام.

ماسبق يدخل في إطار كان والخطاب التاريخي الذي يدور في عوالمها الماضية من أسف! منذ عقود عديدة، وحتي اللحظة الآنية يبدو الحديث حول صناعة القانون مثقلاً ابتداء بالملل السياسي، والغربة، واللامبالاة، لاعتبارات عديدة منها:

أ- طابع التخصص الذي تنطوي عليه لغته ومنطقه القانوني، فضلا عن ارتباطه بالصور الشائعة شعبيا عن جروح مست ولا تزال شرعية مجلس الشعب، والصور الإعلامية التي ارتبطت بأدائه كمؤسسة، وبعض أعضاء تشكيلاته المتعاقبة ممن شاركوا في التلاعب بالمال العام عموما والمصرفي خصوصا، فضلا عن لامبالاة بعضهم باحترام قاعدة القانون، ثم ما شاع عنهم من لامبالاتهم بمفهوم الصالح العام، وضعف أدوارهم الرقابية، ومبادراتهم التشريعية، هذه الصور النمطية وإعادة

إنتاجها إعلاميا أدت إلي حالة من الانفصال بين صناعة التشريع في البرلمان – أو عبر السلطة التنفيذية في المجالات التي حددها الدستور – وبين اهتمامات المثقفين، ورجال الأحزاب، والفئات الوسطي في غالب الأمور، والاستثناء كان في حالات القوانين التي مست فئات مهنية نشيطة نسبيا كالجماعة الصحفية، وبعض نشطاء الجمعيات الدفاعية، كما في حقوق الإنسان، وجمعيات الجيل الثالث التي تزاوج بين أدوارها الدفاعية والتنموية والثقافية والخيرية والمفتوحة علي أدوار جديدة، وبرز اهتمامها بالتشريعات أخيرا في ظل اهتمام كوني بالسياسة التشريعية في البلدان الجنوبية من زاوية مدى احترامها لمبادئ وأجيال واتفاقات حقوق الإنسان.

ب- إدراك الجمهور السلبي عموما حول السياسة التشريعية بحسبانها تنطوي علي غموض عالم القانون ودهاليزه وغاباته التشريعية المظلمة، والتي يكاد غالب المخاطبين بأحكامها لا يعرفون شيئا عنها سواء كحقوق أو كواجبات – والتزامات – يتعين الحصول عليها، أو أداءها أو الامتناع عن القيام بأفعال نهي عنها.

جـ- ثمة ربط بين القانون كأداة للحكومة والبيروقراطية وأجهزة الأمن مصدره مواريث الدولة والثقافة التسلطية التي أدت إلي اعتبار التشريعات والقوانين أدوات في أيدي أجهزة القمع المادي والرمزي، الأمر الذي حمل الجدل حول سياسة التشريع بإرث الصور النمطية عن الحكومة والبيروقراطية، وأجهزة الأمن.. إلخ، وهو ما يدخل الموضوع دائرة عدم اهتمام الناس، رغما عن مساسه بمصالحهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المباشرة في حالات استثنائية.

د- يبدو القانون في المدرك الشائع شعبيا، وكأنه لعبة في أيدي مجموعة من المحترفين أو كهنة القانون، أو رجال الأمن، وأن كل هؤلاء قادرون علي التلاعب بالنصوص المعقدة الصياغة، أو العامة والغامضة والفضفاضة والمترهلة بسيولة دلالاتها لمن يملكون دفع نفقات الحصول علي العدالة المدنية أو الجنائية الحديثة علي وجه العموم.

هـ- ارتبط الاقتصاد السياسي للعدالة الوضعية المعاصرة بارتفاع كلفة الوصول إليها عبر المحاماة وبطء إجراءات التقاضي المعقدة، والعبء النفسي الذي يتكبده المتقاضون، مما يدفع الناس للجوء

لأساليب أخري للحصول علي حقوقهم كإخضاعها لآليات المساومات التي تعكس هياكل القوة خارج القانون، أو اللجوء إلي أساليب البلطجة، كما كشفت ولاتزال أساليب بعض التجار أو رجال الأعمال في توظيفهم لبعض عصب الخارجين علي القانون لحمايتهم أو للحصول علي بعض حقوقهم، أو علي صفقات أو أراض وعقارات متنازع عليها مع خصومهم.. إلخ، أو لجوء البعض إلي المجالس العرفية وقواعدها!هذا العالم النفسي المركب والملتبس أدي إلي حالة لامبالاة بالحديث عن القانون والإنتاج التشريعي داخل البرلمان، وذلك علي الرغم من أن التجربة القانونية المصرية لديها تراث عتيد من الخبرات والمهارات والمبادئ والمؤسسات ساهمت في تطويرها، وأدت إلي إبداع هامش حركة وإبداع تشريعي غير متاح لأمم أخري عريقة في الجنوب باستثناء الهند رفيعة المقام وعميقة الخبرة في الديمقراطية والقانون.

القيمة التاريخية المضافة لمصر في القانون، يبدو أنها أهدرت تحت وطأة مجموعة من أنماط الممارسات السياسية والبيروقراطية والأمنية والبرلمانية الحكومية، والتى يشكل غالبها انتهاكا وتجريحا لمبادئ دولة القانون والحريات العامة الديمقراطية عبر عقود عديدة ممتدة ولاسيما خلال العقود الأخيرة من القرن الماضي. تدور الأنماط المشار إليها حول مركز جاذب يتمثل في أن القانون مجرد أداة للأمر والنهي والمنع والقيود علي الحريات والحقوق، وذلك لضبط وتقييد السلوك الاجتماعي والاقتصادي والمهني والأهم السياسي للمخاطبين بأحكامه.

من هنا تولد الإدراك الأدائي للقانون، ومن ثم يمكن للحكومة والبيروقراطية والأجهزة الأمنية تغييره في الوقت الذي تراه غير قادر علي تحقيق أهدافها، ومصالحها، أو فقدان فعاليته في التطبيق علي الجمهور، ثم أن القيود تفرض علي جمهور الأشخاص القانونيين - طبيعيين أو معنويين وتحديدا الأولين - ولايطبق إلا شكليا علي الحكومة وأجهزتها، وأن الترسانة القانونية وضعت لحرية الصفوة السياسية والبيروقراطية وليست من ثم إدارة وإطارا ضابطا لمشروعية قراراتها وسلوكياتها السياسية والإدارية.....إلخ.

أدي النمط الإدراكي سالف الذكر إلي انفجارات تشريعية عديدة يصعب علي المتخصصين من رجال الفقه والقضاء والمحاماة معرفة

.خريطة النظام القانوني الكلي أو الفرعي الذي ينظم ظاهرة أو مؤسسة أو علاقـات قانونـية في موضوع أو مجال ما من المجالات. أدي ذلك إلي تضـارب في التشريعات واللوائح المنظمة لموضوع ما، وإلي استسهال اللجـوء إلـي القانون وتعديله في سرعة، مما أدي إلي اضطراب وعدم اسـتقرار قانونـي واقتصـادي مرجعه تعقيدات الأطر القانونية وكثرة تعديلاتهـا مما يؤثر علي وضع المراكز القانونية المتنافسة أو المتناقضة داخل أسواق الاقتصاد والسياسة والصناعة.. إلخ، إن بدايات التحول إلي نموذج وسياسات الانفتاح في منتصف عقد السبعينيات من القرن العشرين كشفت عن هذا الاضطراب، وعدم الاستقرار التشريعي، بل جمود بعض التشـريعات عـن تطـورات الواقـع الاجتماعي والاقتصادي المصري المتغير. من أسف لم تؤد الظواهر السابقة - والمستمرة إلي الآن - إلي مـراجعات عميقةً لعلاقة القانون بالسياسة التسلطية، والبيروقراطية في الأداء السياسـي والإداري، مما أدي إلي تفاقم أزمات السياسة التشريعية التـي - تناولناها مع غيرنا مرارا وتكرارا - وأصبحت الآن موضوعا مملا، ويبدو وكأنه لا فائدة من تحليله وتفكيكه نقديا.

إن تـآكل المهارات الفنية في صناعة وصياغة القاعدة القانونية تمـثل مؤشـرا خطيرا علي وهن بعض الملكات القانونية، وأزمة العقل القانونـي المصري، تحت وطأة إدمان حكومات عديدة مضت وإلي الآن لابتسـار التشـريعات، وعدم إتاحة الفرص أمام صناع القوانين لدراسة موضـوعاتها والاسـتعانة بالخـبراء وأهـل العلـم والتخصـص في موضـوعاتها، وتحليل المصالح المتنافسة اجتماعيا، والوصول إلي صيغ تتسـم بالتوازن بين المصالح المتضاربة لدي المخاطبين بأحكام القانون، حتـي يـتاح لـه تطبـيق سلس اجتماعيا، ويؤدي إلي استقرار المراكز القانونـية ممـا يؤثـر علـي أوضاع الاستقرار الاجتماعي والسياسي والاقتصادي في البلاد.

إن البـناء القانونـي المصـري الكلي يحتاج إلي تصور شامل وإصـلاحي، يحـاول ربطـه بمساراته التاريخية ذات الصلة بالقوانين المقارنـة الأكثر تطورا، وبالمعايير الإنسانية والقانونية التي تدور حول حقوق الإنسان وحرياته. القانون أصبح الآن جزءا لا يتجزأ من عمليات مستمرة للتغيير الاجتماعي والسياسي والإنساني تدور حول أجيال حقوق

الإنســـان جميعا ولا تنفصل عنها في ظل أنماط معولمة، نحن جزء من شـــبكاتها المعقدة والمركبة، إن إصلاح سياسة التشريع وآليات صناعتها وتطبـــيقها تحـــتاج إلي فلسفة تشريعية إصلاحية النزعة وتحررية علي الصعيد الإنساني، تعيد ترسيخ قيمة القانون كأداة للحرية لا القمع، والعدل والمساواة والمواطنة الكاملة بين جميع المخاطبين بأحكامه بلا تمييز علي أية أسس ومعايير إمكانية تحقيق ذلك يحتاج إلي تغيير في الفكر القانوني الرســـمي، وضـــرورة إخضـــاع العمليات التشريعية إلي أقصي درجات الشـــفافية، وإلي رقابة شعبية من المجتمع المدني - نستخدم الاصطلاح تجـــاوزا - علـــي الأداء التشريعي والرقابي للبرلمان والنواب من جميع الانـــتماءات، حتي يكون هناك ثواب وعقاب لأداء الجميع في الانتخابات البرلمانية التالية. هنا يتحول النائب إلي صوت للحرية وحقوق الإنسان، ولـــيس بوقا للمصالح الخاصة أو الضيقة أو ناطقاً باسم انتهاكات حقوق وحـــريات المصريين تحت مسميات مختلفة أو باسم أشباح اللغة الخشبية البائسة وعقمها المديد!

الفصل الثانى عشر

فاعلية القانون :

من سلطة التشريع إلى سلطة الفوضى

شهد المجتمع المصرى منذ عقد التسعينيات من القرن المنصرم موجات عديدة من العنف السياسى والاجتماعى ذى الوجوه الدينية والطائفية مارسته بعض الجماعات الإسلامية الراديكالية، والذى استأثر باهتمامات الصفوة السياسية الحاكمة والمعارضة، وبعض القوى المحجوبة عن الشرعية السياسية، ولاسيما فى ظل مواجهات ضارية من جهاز الدولة الأمني، وبين البؤر النشيطة، التى كانت تنتج العنف، حتى أمكن السيطرة على غالب عناصره الحركية وعملياتها. ركزت الجماعة البحثية فى مجال العلوم السياسية والاجتماعية على تحليل أنماط العنف السياسى ووجوهه وجماعاته وأنظمتها الفكرية وخطاباتها، واستراتيجياتها، ومناهج وآليات التفسير والتأويل التى تستخدمه فى تسويغ عمليات العنف الدامية، ومنها الاغتيالات والعمليات الانتحارية، وقتل أبرياء على مسارح المواجهة مع رجال الأمن وبعض رموز الحكم، ثم دراسة مرجعياتها الفقهية، وأساليب عملها، وأساليب تجنيد الكوادر وتكوينهم، وهياكلها التنظيمية، ومجالات العمليات، وتحديد الأهداف والاختيارات.. إلخ، فهذا الاهتمام البحثى مرجعه أن الصدامات الدامية التى وصلت إلى ذروتها فى عقد التسعينيات كانت تدور حول قضايا الشرعية والاستقرار السياسي، والطابع المتشدد للجماعات إلا أن الخطاب الأكاديمى والسياسى فى تحديده لأولوياته، ربما لم يلتفت بالعناية الواجبة لأنماط أخرى من العنف الاجتماعى والجنائى الطابع الذى أخذت ظواهره وأنماطه تسيطر على الساحة الاجتماعية فى الريف والحضر وأحزمة الفقر حول المدينة، وفى قاعها، ونمو المناطق العشوائية ومنها خرجت موجات متلاحقة من العنف الذى يتغذى على سماتها. الحياة اليومية المصرية المعاشة تموج بأشكال من العنف ذى الملامح القاسية من القتل، والضرب، والتمثيل بالجسد الإنسانى والذى يمتد إلى الآباء والأمهات والأخوة، والزوجات والأبناء، ولم يعد العنف غير المألوف مرتبطا بجرائم الرجال، وإنما امتد إلى النساء، والصبية. ثمة أنماط من الانتهاكات الصارخة لقانون

العقوبات فى غالب نصوصه وقواعده، بل وانتشار جرائم مست صور نمطـية شائعة عن الشخصية القومية المصرية التى تميل إلى المسالمة والهـدوء والمـيل إلى الحل العرفى والسلمى للنزاعات بين الأفراد، فضـلا عـن صور وإدراكات شاعت بين أوسع الفئات الاجتماعية – علـى اخـتلافها – حول أنساق القيم السائدة، وأنها تتميز بخصوصية مـتفردة، عـن غيرهامن القيم السائدة فى مجتمعات أخري، ثمة نسق للتفسيرات سابقة التجهيز يسيطر على لغة بعض الباحثين والإعلاميين والشخصـيات العامـة – بـل والجمهور العريض – تمثل فى إبداء مجموعـة من الأكلشيهات والشعارات العامة تدور حول إبداء الغرابة ممـا يحدث، والإشارة إلى أن ثمة شيئا ما – لايحدد ماهو دائما – قد حـدث للمصريين ولقيمهم، وأن مايحدث من جرائم، وأشكال من عدم السـواء الاجتماعـي، والجنوح نحو الجريمة، يعود إلى أسباب عديدة يـأتى علـى رأسـها من وجهة نظرهم انهيار نظام القيم، والخلل فى مؤسسـات التنشـئة الأسرية ولاسيما غياب الرعاية الأبوية والأمومة علـى الأطفال والصبية والشباب سواء فى المدارس أو الجامعات، بل وصف تراجع المؤسسة التعليمية ودورها التربوى وفاعليها كالمدرسين والـرعاية الاجتماعـية، وثمة من يبادر بإعطاء تفسيرات أخرى ذات طابع شمولى – أو كلى المتغيرات التفسيرية – كالزعم بأن ذلك يعود إلـى سياسة الخصخصة أو الآثار الاجتماعية السلبية لها على الفئات الأكثر استضعافا فى المجتمع المصري، أو خلل فى نظام توزيع الدخل بين الفئات الاجتماعية على اختلافها والفجوات المتزايدة بين الأغنياء والفقراء. فى ظل هذا النمط من التفسيرات والتأويلات – نعم هى هذا، وذاك – لانكـاد نعثر إلا فى القليل، أن ثمة إسنادا للتفسيرات والآراء والتحلـيلات إلـى بنية معلوماتية تعتمد على دراسات حقلية لأسواق الجـريمة، وأنمـاط الجرائم والمجرمين، بل ثمة غياب إلى تحليل فى العمـق للجـرائم ذات الطـابع القاسـي، أو ذات الأداء الإجـرامى الاستعراضـى الـنزعة، أو الطـابع الفضائحى إذا كانت جرائم تمس التصـورات القيمـية والأخلاقية والدينية للنخب الاجتماعية، وغالب الجمهور عن الصور الأخلاقية المتخيلة، أو الواقعية عن أنماط السلوك الاجـتماعى السـوى والأخلاقي، أو ذاك الذى يأتى معتصما بأهداب

التدين والتقوى والصلاح، وتعبيرا عن إيمانية صافية!.. لا أحد - إلا فيما ندر - توقف أمام هذا النمط من التفسيرات الشائعة والمعممة والتى يعاد إنتاجها بدءا من جرائم العنف السياسي، وأشكال السلوك الاجتماعى المتصادمة مع نصوص القانون الجنائى أو مايقال عنه قيمنا الحقيقية! واخلاقنا الأصلية!، وإيماننا الحق!. لم يحدد كثير من الخبراء، ورجال الإعلام، وعشرات من الكتاب، وضيوف البرامج المرئية ماهو تعريف ما يتحدثون عنه، ومن أين جاءوا بهذا التحديد لقيمنا وشخصيتنا وطبيعتنا... إلخ!.

أردت أن يكون مدخلنا لمناقشة الجوانب الأخرى لأزمات السياسة التشريعية، من خلال تناول القانون فى حركته، لفحص مسألة تطبيق قواعده، ومدى فاعليتها فى تنظيم الوقائع أو أنماط السلوك الاجتماعي، ومجموعة المصالح التى ينظم القانون إشباعها أو حمايتها. إن الخطاب القانونى الشكلى الطابع والتحليلات، ذا اللغة الفنية المتخصصة لا يفسر الجوانب السوسيولوجية لظواهره التى يحكمها إلا أنه يمثل النمط الغالب على سياسة التدريس والبحث فى العلوم القانونية فى مؤسسات التعليم والبحث، وفى تطبيقات القضاة ومرافعات المحامين وتحليلات الفقه، الخطاب الفقهى والقضائى - على الرغم من هيبته ورصانته الصياغية - إلا أنه يركز دوما على الجوانب المتصلة بفن الصياغة ومدى وفائها بالمعنى الذى يريده المشرع، والتأكد من مدى التكامل مع القوانين الأخرى التى تحكم المراكز القانونية الأخرى فى هذا الحقل الذى صدر القانون ليحكم قواعده ومصالحه وشبكات علاقاته القانونية والاجتماعية... إلخ، فضلا عن البحث عن هدف المشرع ومراميه فى حال سوء الصياغة أو اضطرابها، أو غموض معناها... إلخ.

لم يهتم الفقه - إلا فيما ندر - بمتابعة القانون وقواعده فى تفاعلات الواقع الاجتماعى وتعقيداته، ونزاعاته على المراكز القانونية والمصالح. من ناحية أخرى ثمة تصور شائع - وغير دقيق - أن كل المشاكل والمنافسات والصراعات الاجتماعية الضارية، والمشكلات الاقتصادية، والتربوية والتعليمية والأخلاقية والدينية لا تحل إلا بالقانون وصرامته، وهو أمر يبدو وكأنه بمثابة مشجب يستخدم دائما

عـــند الحديث عن أزمة ما، أو مشاكل طارئة أو مستمرة، أو مزمنة، فهـــل هى بسبب غياب تطبيق فعال للقانون؟ أو أن الحل يمكن تحقيقه عـــبر تعديلات يجريها المشرع على قانون قائم؟ أو يستحدث تشريعا جديـــدا لتنظيم أو حكم علاقات أو انحرافات أو عنف اجتماعى يشكل خطرا على مراكز ومصالح اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية للصفوة السياسية الحاكمة أو الصفوة الاستراتيجية التى يعتمد عليها النظام فى تأســـيس شرعيته السياسية؟ هذا يمثل أحد الجوانب، وقد يلجأ المشرع فـــيها إلـــى القانون فى محاولة لمنع أو ردع عناصر تنتمى إلى فئات اجتماعية عريضة عن سلوك الجريمة من إدمان أو ترويج أو اتجار أو تهريـــب المواد المخدرة على اختلافها. هنا ثمة نمط آخر من التفكير السياســـى والتشـــريعى والقانونى المهيمن على غالب مناطق صناعة القرار التشريعي، والتنفيذى والأمنى وهو اللجوء إلى السياسة الجنائية، والعقابـــية عـــبر تغلـــيظ العقـــاب، ودونما استعادة للخبرات القومية، والمقارنة التى تؤكدها بحوث متراكمة. إن القانون والعقوبة يسهمان – ضمن أدوات أخرى اقتصادية واجتماعية وتربوية – فى ضبط السلوك الاجتماعـــي، وحماية مصالح اجتماعية، أو المنع والوقاية من الجريمة وبالأحرى التقليل من معدلاتها، لكن تغليظ العقاب لا يحد من الجريمة والمجرمين. حيث تتناسى سلطة التفسيرات الإعلامية والفكر القانونى والسياسى السائد ما أصبح يعرف بأنه بداهات، ربما لمواجهة غضب، أو ردود أفعال ما يسمى الرأى العام إزاء جريمة فاجعة، أو عنف دام، أو ظواهر وسلوكيات تبدو لدى الإدراك العام بأنها تنطوى على شذوذ، الأمـــر الذى يستدعى تدخل جهاز الدولة، ومؤسسات التشريع والتنفيذ والأمـــن، بـــل الإعلام الحكومى والمعارض، والمستقل، لكى يتدخل الجمـــيع بحثا عن حل، ويجد الجميع طوق النجاة فى المطالبة بتغليظ العقاب!.

الفكـــر الســـائد – فى القانون والسياسة والاجتماع والأخلاق والـــتأويلات والتفسيرات الدينية – يركز دائما على محورين، أولهما: القـــانون الجـــنائى وثانـــيهما: الدين وغياب تنشئة دينية سليمة – أو محدودية دور رجال الدين – على الرغم من سيادة التفسيرات وأدوار رجـــال الديـــن وطقوس التدين العديدة ومع ذلك ترتكب الجرائم على

اختلافها، بما يشير إلى خلل ما وضرورة مراجعة كتابات وتفسيرات شائعة وتفكير دينى محافظ وتنشئة تحتاج إلى مراجعات وإعادة فهم وتحليل لهذا الحقل إذا ركزنا على المحور الأول المتمثل فى تركيز الخطابات الشائعة عن أزمات فاعلية القانون فى حركته وتطبيقه، وعجزه على الجوانب المتصلة بشيوع أنماط من السلوك الإجرامى التقليدي، أو الجديدة بفعل التطور الاجتماعي، ويغفلون فى الغالب عن التغير فى الثقافة الإجرامية، وسوقها، وفاعليها وانتماءاتهم الاجتماعية والتعليمية - حال وجودها - وهياكلهم العمرية، وأساليب ارتكاب السلوك الإجرامي، ومسارحه وبيئاته الاجتماعية، وغالبا ما تتسم معالجة جرائم ذوى الياقات البيضاء - بتعبير عالم الجريمة الأمريكى الشهير سازرلاند - أو جرائم الصفوة، أو السراة، أو الأغنياء - خذ ما شئت من تعبيرات دقيقة أو أخرى شائعة وإعلامية - على الجوانب الفضائحية سعيا وراء رواج التوزيع والانتشار، من موضوعات تتناول الجنسية المثلية وأنماطها، إلى السياسة المنظمة - هكذا بدت لكثيرين - فى انتهاك حرمة المال العام، من استيلاء بعض رجال الأعمال والنواب على قروض بمليارات الجنيهات ودونما ضمانات أو أخرى تقصر عن حمل وتسويغ مشروعية القرار المصرفى بإعطاء القرض أو الإئتمان الأمر الذى مثل للمراقبين صورة فاحشة للنهب المنظم لثروة البلاد والمودعين معا!

ثمة عوامل عديدة تقف وراء اختلالات القانون فى التطبيق على الأشخاص وأنماط السلوك والمصالح والعلاقات وانتشار، بل ورسوخ ماسبق أن أطلقنا عليه نظام الفوضي، فى حقول اجتماعية عديدة، وفى المجال العام بل وفى أداء بعض سلطات وأجهزة الدولة فى توظيفها للقانون لخدمة تصورات البيروقراطية، وصفوة الحكم واعتبار آرائها ومصالحها وأهوائها هى المرجع فى تطبيقها للقانون وتفسيراتها لذلك، هذا الإدراك السياسى أن الدولة فوق القانون وهى صانعته ومفسرته ومطبقته، وهى فقط التى تدرك طبيعة المصالح المراد حمايتها أو تنظيمها. هذا الفهم يشيع من أسف لدى عناصر كثيرة في السلطات والأجهزة المختلفة، الأمر الذى يؤدى إلى شيوع ظواهر اللامبالاة بمبدأ دولة القانون الذى يمثل عنوان الحداثة القانونية،

والالتواء بأساليب التفسير والتطبيق بل وعدم التزام بعض المسئولين والأجهزة بالقانون أياً كان عاما أو خاصا.. إلخ. ومجالاته المختلفة سواء لمصالح خاصة شخصية أو لفئة أو جماعة ذات سطوة سياسية أو مالية.. إلخ، هذا النمط الذى شاع فى حياتنا ولّد صوراً، سلبية فى الإدراك العام لفئات عديدة مفادها أن الصفوة السياسية وأبناءها هى القانون ومصالحها هى التى تحدد تطبيقاته، أو منع سيادته إذا ما مسهم. هناك أسباب عديدة تقف وراء شيوع إدراك عدم فعالية القانون، ولاسيما من الأجهزة المحلية، وفى الحياة اليومية، وفى تنظيم المرور، وفى إصدار تراخيص البناء لا تتعلق فقط بانتشار جرائم الموظفين العموميين كالرشوة، والاختلاس، وفى السطو على أراضى الدولة.. إلخ، إن ظاهرة تطبيق القانون أو تعطيل أحكامه لمن يدفع، أدت إلى عدم ثقة فئات واسعة بسيادة دولة القانون على الجميع، وهى مسألة بالغة الخطورة على الاستقرار السياسي، والاجتماعي، لأن هذا الإدراك الشائع يدفع فئات عريضة إلى الدخول إلى أسواق الجريمة، وإلى سلوك سبل انتهاك القوانين أياً كانت مجالاتها – مدنية أو إدارية – أو جنائية أو تجارية أو اقتصادية أو اجتماعية أو أحوالاً شخصية.. إلخ، وفى هذا الإطار تخضع قاعدة القانون إلى مساومات من فئات خارجة على القانون والوظيفة العامة ومن ثم إلى شيوع أنماط أخرى للجنوح، وتأسيس ازدواجية بين القانون الرسمي، وقوانين الفوضى والأعراف الموازية، وبين سوق غير فعالة للقانون الرسمى يخضع لقانون الواقع الذى يتسم بالحركية والفاعلية وتمثيل المصالح بين أطرافه، لكن على أساس المكانة الاجتماعية، والسياسية ودفع الثمن الاقتصادى والاجتماعى الملائم كى يُحقق الداخلون سوق القانون الموازية مصالحهم. هذا أخطر ما أنتجته ظاهرة فساد الموظفين العموميين، فى جهاز الدولة والمحليات التى وصف بعض كبار رجال الدولة سلوك بعض عناصرها الفاسدة بأنه: "فساد للرُكب"!

هناك أيضا غياب أو ضعف سياسة لإعادة تأهيل وتدريب للأجهزة المنوط بها تطبيق القوانين، وتحقيق العدالة الجنائية على أساس دراسة الواقع ومشاكل تطبيق القوانين، واستراتيجيّات المواجهة الفعالة للجرائم – أياً كان مرتكبوها – بل ودراسة الجوانب الخاصة

بخبرات الأجهزة المنوط بها تطبيق العدالة الجنائية والقانون عموما فى دول متقدمة وأخرى حققت نجاحات فى الجنوب كحالة الهند أو الصين.. إلخ.

ثمة ظاهرة بالغة الخطورة مثلت إحدى سمات سلوك الحكومات المتعاقبة – منذ عقود عديدة – يمكن أن نطلق عليها نزعة تصالح السلطة التنفيذية مع أنماط السلوك وعمليات مخالفة القانون من المخاطبين بأحكامه، بل حتى فى ظل سيادة نظام الطوارئ الاستثنائي، وصلاحياته الواسعة بلا قيود، فى وقف أو حفظ محاضر الضبط من مأمورى الضبط القضائي، فى جرائم التموين والتسعيرة والبناء بدون تراخيص... إلخ. لأسباب سياسية أو اعتبارات انتخابية أو اجتماعية، الأمر الذى دعم "غرائز" وأنياب فئات وجماعات وأشخاص احترفوا الخروج على القانون، والضغط لوقف عمليات تطبيقه بناء على قرارات حكومية وسياسية وهو ما أدى ولايزال إلى صعود سلطة قوانين الأعراف، وتسييد بناء القوة التقليدى ومصالحه وقواعده العرفية للتطبيق. من أبرز أنماط انتهاك المال العام يتمثل فى استيلاء البعض على الأراضى الفضاء المملوكة للدولة على سبيل المثال مما أدى إلى واقع يتسم بالعشوائية فى أنظمة البناء والمعمار، وفى تنظيم المرور. كل ذلك يستند إلى سلطة القوة والمال وأسهم فى إشاعة أنماط من البلطجة وتأجير القوة البدنية، بل وتأجير المجرمين من سوق الجريمة، وقد أحسن صنعا وزير الداخلية بالتصدى لهذه الظاهرة التى ارتبطت بجرائم العنف العديدة والفضائحية والاستعراضية لأبناء الأغنياء وذوى المال والنفوذ. إن خطورة هذه الظواهر أن الجمهور جرب معنى تحقيق مصالحه عبر خرق القانون، ثم التصالح مع الدولة، مما أدى إلى تحويل هذا النمط السلوكى الخارج على القانون إلى مبدأ تعتمده أجهزة الدولة والحكم وتتصالح معه مما يفقد الناس الثقة فى كونها تعبيرا عن مبدأ دولة القانون. أحد عوامل الوهن فى تطبيق قانون الدولة الرسمى يتمثل فى عدم مواكبة الأجهزة التى يناط بها تطبيق العدالة الجنائية، ومنع الجريمة والوقاية منها ومعاملة المذنبين والتغيرات الاجتماعية والاقتصادية الحادة فى المجتمع، والعالم أدت إلى شيوع التطور فى تقنيات ارتكاب الجريمة، وتطور الشبكات

الاتصالية بين المجرمين، ودخول فاعلين جدد إلى سوق الجريمة غير معروفين للأجهزة الأمنية، والشبكات العصابية الناتجة عن سوق البطالة لخريجي الجامعات والمعاهد العليا، وبعضهم ينتمى إلى مايسمى أبناء العائلات من مدمنى المواد المخدرة التخليقية، وتحولهم بفعل ذلك إلى موزعين لها فى أسواق الإدمان.. إلخ. أخطر ما فى هذا المشهد هو ضعف أواصر العلاقات بين البحث الاجتماعي، وفى علمى الجريمة والعقاب - على أسس وأساليب ومناهج حقلية - وبين صانع القرار التشريعى والتنفيذي، والأمنى أو على الأقل ثمة حاجة ملحة لتفعيل العلاقات بين البحث والتطبيق لأن عشوائيات المواجهة أحيانا تعود إلى ضعف العلاقات بين بحوث الاجتماع والجريمة وأجهزة تطبيق القانون وتنفيذه وقبل ذلك صناعته. يمكن أن نلاحظ أيضا فى مجال رصد عوامل عدم الفاعلية القانونية إلى غلبة طابع المتابعة على عملية مواجهة الجريمة أساسا - وهذا منطقى - إلا أن الجوانب الوقائية تتصل فقط بالجرائم السياسية التى تمس أمن الدولة من الداخل أو الخارج، وتضعف فى حالة بعض أنماط الخروج على القانون ولاسيما القوانين المصرفية، أو التى تمس مساحات وشبكات واسعة من المصالح الاجتماعية والاقتصادية والإدارية، وهى أوسع نطاقا ومجالا ومن حيث معدلات انتهاك القانون من بعض الجوانب الجنائية والعقابية التى قد تهتم تقليديا بها أجهزة الدولة الرقابية والأمنية مثل بعض جرائم الآداب العامة، والاختلاس والرشوة من بعض كبار الموظفين.. إلخ، نظراً لأنها توظف سياسيا وإعلاميا لتأكيد فعالية جهاز الدولة، ونخبة الحكم إزاء الرأى العام، وبعض القوى الناقدة للحكومة والحزب الحاكم من المعارضة الرسمية أو خارجها!

يرجع ضعف المواجهات الوقائية أو عدم شمولية مجالات تطبيقها، فى ضوء سيادة القانون وضوابطه - إلى ضعف الإمكانات، أو نقص التدريب - أو لتطور كبير فى الثقافة الإجرامية وأساليب ارتكاب الجرائم، ويمكن أن نلاحظ بإيجابية إيلاء أجهزة الضبط الشرطية عناية مؤخرا لجرائم ترتكب على شبكات الإنترنت، ولكن من المهم التركيز على الجرائم الأخرى المستحدثة.

ثمـــة أسباب أخرى وراء أزمة الفعالية تعود إلى تلاعب بعض العناصـــر مـــن أعـــوان القضاء بالجوانب الإجرائية، وتنفيذ الأحكام القضـــائية التى قد تستغرق من الوقت والنفقات والجهد والفاقد النفسى الكثير، مما يؤدى إلى إحساس الجمهور بالعجز، وأن اللجوء إلى قانون الواقع أكثر فعالية، وأقل جهدا، ويحقق مزايا نسبية عديدة، وفعالية من اللجـــوء إلـــى القانون الرسمى للدولة، وأجهزتها القضائية والتنفيذية! هـــناك أيضـــا ظاهرة لجوء بعض الكبار فى جهاز الدولة إلى أساليب القـــوة التقليدية الخارجة على القانون لتحقيق مصالحهم، مما يعنى أن العناصـــر النخـــبوية فـــى هياكل القوة الرسمية، والمنوط بها صناعة وتطبـــيق قانون الدولة، هى التى تؤمن بقانون القوة والبلطجة المضادة لقـــانون الدولة الرسمى فى تحقيق مصالحها وأهدافها، ولاشك أن ذلك شـــجع بعـــض ذوى المال والنفوذ من رجال الأعمال، أو الشخصيات العامـــة إلـــى اللجوء إلى سلاح المال والنفوذ لمنع تطبيق القانون عبر التصـــالح مـــع المجنى عليهم فى جرائم قتل ناتجة عن الرعونة وعدم التبصـــر فـــى قـــيادة السيارات، أو على شواطيء المصايف النخبوية المترفة، أو فى قيادة بعض اليخوت واللنشات وألعاب البحر الآلية على اختلافها من قبل أطفال غير مميزين لايحق لهم قانونا القيادة على نحو ما حدث منذ سنوات، وكان مثار تركيز إعلامى وأن ذلك أشاع إدراكا لـــدى غالب الناس بأن أبناء الكبار وذوى المال والنفوذ فوق القانون، وأنهـــم بأموالهم يستطيعون الإفلات من المساءلة الجنائية من العقاب، بدفع فدية لكى يفلتوا من المحاكمة، مما يؤدى إلى قوة ورسوخ قانون الواقـــع والفوضـــى عـــبر دور المجالس العرفية فى الأرياف والمدن والتجار... إلخ، الأمر الذى يدعم المطالبات بالقوانين التقليدية والدينية علـــى صعيد المطالبات السياسية الفعالة من قبل بعض القوى السياسية الراديكالية التى ترفع رؤى دينية.

مـــن ناحـــية أخـــرى، يسهم قانون الفوضى والقوة فى خلخلة التماســـك التنظيمى فى هياكل القوة المشروعة لجهاز الدولة، وطرائق إدارتهـــا للقوة وفق أهواء ومصالح بعض العناصر ذات النفوذ، الأمر الـــذى يســـهم فـــى عدم الاستقرار السياسى والاجتماعي، ويرفع من معـــدلات الســـخط والإحباط لدى فئات اجتماعية عريضة، ثم يتحول

السخط الاجتماعى إلى المجال السياسي.. يبدو أن بعض عناصر النخبة وأجهزة تطبيق القانون لايدركون العلاقة بين تحولات السخط والعنف الاجتماعى والجنائى إلى عنف سياسي، ومطالبات تمس مسألة الشرعية والسلطة فى أى مجتمع، إن مواجهة قانون الواقع والفوضى مسألة تبدو مهمة وأساسية فى مسألة إعادة الهيبة إلى القانون الحديث، وأجهزة الدولة القومية الحديثة ومواريثها ومستقبل تطورها فى عالم تتفكك فيه هياكل شرعيات وتتبدد أنظمة قيم وأساليب حكم، وإدارة، وأساليب تفكير يبدو أنها أصبحت جزءا من مواريث الماضي. ثمة حاجة، لتفكير سياسى وتنفيذى مختلف لإعادة الهيبة لمبدأ دولة القانون وسيادته فى واقع وعالم بالغ التغير.

الفصل الثالث عشر

خطاب الإصلاح السياسى
بين المؤيدين والخصوم

أحد أخطر مظاهر التدهور فى تاريخ تطور الأفكار والمشاريع السياسية فى بلادنا، يتمثل فى توظيف الهندسة النظرية للحداثة، ومصطلحاتها وأفكارها إلى مجرد جزء من جهاز الدعاية الأيديولوجى للصفوة السياسية، بل حدث ذلك عن طريق تحويل مفاهيم كاملة إلى شعارات، مثل: التقدم والإصلاح، والتنمية، والنهضة، والتحديث، والدولة العصرية، وسيادة القانون، والمساواة، والمواطنة، محض ألفاظ تتسم بالجزالة والجدة يتدثر بها خطاب النخبة، فى محاولة لإكساب خطابهم المبتسر والمشوش صفة الحداثة والعصرية، وبعضا من الأناقة اللفظية عندما يتحدثون، ولإثبات نسبهم الحداثى أمام الدوائر الغربية الحاكمة، والإعلامية، وظفت النخبة المصرية الحاكمة طيلة خمسة عقود خلت، ترسانة اصطلاحية كاملة من منابت ومصادر أيديولوجية وفكرية وفلسفية شتي، لتقنيع مجموعة من السياسات اتسمت بالاختلال، وازدياد المديونية الخارجية، وتدهور مستويات التعليم، وضعف الهياكل الثقافية والإعلامية، وتخلف التعليم الدينى والخطابات الوعظية والدعاوية السلفية التى اطمأنت لها صفوات لا هَمّ لها إلا حيازة الثروة والسلطة وأدوات القمع المادى والأيديولوجى المشروع فى إطار القانون، لتمارس سياسات هدفها القمع الأيديولوجى والعنف الرمزي، وعند كل لحظة تاريخية ثمة مواجهات مع القوى الإصلاحية أياً كانت مصادرها الفكرية والسياسية ليبرالية أو إسلامية أو مسيحية، يستخدم فيها الدين دائما والتلاعب به ضد نقادها، والوطنية كأن هذا المفهوم الجليل - منذ استيراده مع الآلة النظرية للحداثة السياسية والقانونية الغربية - هو احتكار سياسى للصفوة الحاكمة تستخدمه متى تشاء لوصف سلوك ما بأنه وطني، وأحيانا كثيرة بأن سلوكيات نقادها الإصلاحيين هى تعبير عن اللاوطنية، وذلك لتعبئة الجموع الشعبية وراءها فى عمليات التشويه المعنوى المنهجى لنقاد سياساتها على أسس إصلاحية، تطالب بدولة القانون الحديث، وإعمال قيم الكفاءة والعقلانية والنزاهة والمؤسسية، وسيادة قاعدة القانون على الجميع كائنا من كانوا من السراة أو المستضعفين، فضلا عن إعمال

استراتيجيات نشيطة وفاعلة إزاء أشكال الانحراف السياسي، والفساد فى الوظيفة العامة، وضرورة انصياع جميع أجهزة الدولة لحكم القانون كى تكون قدوة ومثالا " للمواطنين ".

تاريخ خاص من استهلاك المفاهيم السياسية الحديثة وتحويلها إلى شعارات فارغة المضمون والدلالة، توظف كمجازات بلاغية وكغطاء لواقع مفارق ونقيض للشعارات حتى فقدت غالبية مفاهيم الإصلاح والتقدم، والتطور، والتحديث، والتنمية دلالاتها المفهومية ومعانيها لدى القاعدة الاجتماعية الواسعة للفئات الوسطى التى ترفع هذه المفاهيم طلبا لتأييدها ودعمها، وراء هذا التوظيف السياسى للآلة الاصطلاحية للحداثة السياسية والقانونية، خبراء سلطة، كان دورهم انتهاك المعرفة، والتشويه العمدى للوعى العام، سعيا منهم للوصول الى دوائر صنع القرار، بحثا عن مغانم شخصية ومواقع سلطوية أو إعلامية..إلخ، إن رصد وتحليل وتفكيك تاريخ كل مصطلح وشعار من حيث الانتاج وتشويه الدلالة والتوزيع على شبكات المستهلكين الاجتماعيين، هو مقدمة لإعادة الهيبة والاحترام لتحويل الحداثة ودولة القانون لشعارات فارغة لا تجد صدى فى تطبيقات الحياة اليومية، إلا فيما ندر، الأمر الذى جعل غالبية الناس يبتعدون عن الفضاء السياسى العام صدا ورفضا للعبة بدت باهظة التكاليف وأثرت على مستقبل ممارسيها، خاصة الاصلاحيين والراديكاليين وخطاباتهم النقدية على خطاب السلطة والصفوة الحاكمة.

إن ما يواجه الخطاب الإصلاحى الآن، هو تاريخ من الممارسات اللفظية والشعاراتية للإصلاحية والتطورية والتحديث والتقدم والتنمية والنهضة – على الخلاف والتداخل بين هذه المفاهيم فى الخطاب السائد – وهو تاريخ من عدم المصداقية السياسية تم بثه وإنتاجه فى الوعى العام للمواطنين! ومن ثم ولّد نمطا من اللامبالاة السياسية وكرّس نزعة عدم المشاركة على جميع المستويات، وفقدان الثقة فى خطاب رجال الدولة، والمعارضة مهيضة الجناح، وضعيفة الفعل والأثر لاعتبارات عديدة ليس هنا مجالها، إن خطاب الإصلاح الليبرالى والإسلامى والمسيحى يعاد طرحه فى فراغ سياسي، ولّد أشكالا من الفساد وخراب الذمم وتطالب به فئات اجتماعية واسعة تواطأت فيما بينها طيلة عقود عديدة على إنتاج أشكال من الفساد وعلى انتهاكات للقانون وقواعده مست فلسفته وأصوله،

ومن ثم قواعده وقيمه الأساسية، بحيث أضحى من يمتلك القوة السلطوية والثروية يستطيع انتهاك أحكامه. صعوبة مهمة الخطاب الاجتماعى والسياسى الإصلاحي، والنقدى الراهن أنه يبدأ معركته الضارية ضد أعداء كثر، سواء فى الحزب الحاكم، بل وداخل بعض شيوخ ما يسمى بالاتجاه الإصلاحى – ليس لديهم ما يقدمونه لمصر سوى مناورات لبقائهم فى السلطة – حيث كانوا ضمن حرس الدولة الأيديولوجى والسلطوى الزاعق النبرة فى عقدى الستينيات والسبعينيات – ولا صلة لهم ولا نسب بالتيار الإصلاحى الليبرالي، فضلا عن شيوخ الحزب – وغيره من الأحزاب المعارضة – ودوائرهم من كبار الموظفين الذين قدموا للتحقيقات فى قضايا فساد مروع، هؤلاء يمثلون قوة إعاقة أمام خطاب الإصلاح، فضلا عن أنهم يفتقرون إلى ملكات سياسية خارج إطار جهاز الدولة. إن بقاء واجهة الحزب وشيوخها شكّل إحباطا لدعاة الإصلاح، وهؤلاء لا يشكلون مراكز قوى مؤسسة على قاعدة اجتماعية وسياسية، ومن ثم يمكن الاطاحة بهم، بل وحسابهم سياسيا وقانونيا، ولن يجد هؤلاء سندا مؤيدا لهم أو يقف ضد أية إجراءات تتخذ تجاههم إذا ثبتت تجاوزات لهم أو لبعضهم.

مضمون الخطاب الإصلاحى:

إن الخطاب الإصلاحي، والقوى الإصلاحية – ليست طارئة على تاريخ مدارس الفكر والحركة السياسية فى مصر – هو خطاب موشوم بتاريخ مجيد، ويجد نسبا فكريا وفلسفيا عميقا فى تطور مصر، بدءا من حركة الإصلاح وحتى الآن، هذا الاتجاه الإصلاحى لا يطالب بتغييرات أو تحويلات بنائية جذرية تؤدى إلى هدم النظام، وإحداث تحولات راديكالية فى بنيته وآلياته إنما جل ما يطالب به، ويسعى إليه هو تغيير فى الوجوه الشائخة فكريا، وذات المهارات المحدودة، وتجديد بنى وسياسات النظام، ومعالجة الاختلالات الهيكلية على نحو سلمى، ومتدرج، ويطالب بمواجهة صارمة مع الفساد على جميع مستوياته وشبكاته ولا يقتصر على الكبار، إنما الصغار أيضا، لأن الفساد الكبير يولد من مستصغر الفساد، الإصلاح ليس عمليات ثورية أو انقلابية، وإنما عملية سلمية وتدرجية، إن خطورة عدم الإصلاح تتمثل فى أنه تجاوز زمنه الملائم ومن ثم أخذ يسهم فى انهيار النظام وتصدع الصفوة

الحاكمة، ومن هنا فإن "شبح شهبور باختيار" الإصلاحى الليبرالى، "وبيرسترويكا جورباتشوف" يشكلان كابوساً يقف وراء عمليات التعبئة لمواجهة الإصلاح بمقولة إن ذلك يؤدى إلى تصدعات مدوية.

الإصلاح ليس مجرد مجموعة سياسات وآليات عملية ترمى إلى إزالة ومعالجة اختلالات النظام السياسى، والاجتماعى، والثقافى، والدينى، إنما فلسفة بالأساس، فلا إصلاح بلا إطار فلسفى ومفاهيمى يرفد السياسات بالتأصيل ورؤى وأهداف التوجه، وألا يبدو وكأنه خبطات عشوائية تتم فى ظلام سياسى دامس، إن فلسفة الاصلاح السياسى والدينى والاجتماعى لن تستعير إطاره التاريخى وشخوصه ورموزه فى تاريخنا ومناهلهم المرجعية التى استمدوا منها أفكارهم، ذلك قد يشكل تاريخا لمشروعية الإصلاح ورمزيته، لكن الخطاب الاجتماعى النقدى الذى يدور حول الإصلاح يستمد مشروعيته من مناهل تطور عصرنا الفكرية، ومصالحنا، والتئام قوى اجتماعية عديدة تحتاج إلى الإصلاح، لكن لضعفها السياسى ككتلة اجتماعية مفككة لم تحول الحاجة الإصلاحية البنائية والاجتماعية إلى قوة طلب سياسى فعال، يؤدى عبر الطرق والأدوات السلمية إلى التأثير على السياسات، وإلى تغييرها ومعها وجوه شائخة لا تزال تدير مقاليد السلطة والاقتصاد، والبيروقراطية، فالفجوة السياسية بين الحاجة للإصلاح، والطلب السياسى عليه هى مأزق وإشكالية خطاب الإصلاح، والمطالبين به الآن فى مصر!

إن الدعوة إلى الإصلاح تحتاج إلى دعمها عبر إصلاح سياسى وتشريعي، يرمى إلى إعادة هيكلة أنظمة المشاركة والتمثيل السياسى على أسس ديمقراطية ومواطنية تهدف إلى تجديد البرلمان، والجهاز الإعلامى بدماء جديدة وفكر ورؤى متطورة تتسم بالكفاءة ونزاهة اليد والذهنية الحداثية التى تعتمد على العقلانية والنزعة النقدية، كى تستطيع إدارة الحوار العام فى المجتمع بين الاتجاهات السياسية فى سلام دونما قمع أيديولوجى ورمزي..إلخ.

آليات الإصلاح:

إن إصلاح بنيات وهياكل وآليات المشاركة على أسس ديمقراطية، ورفع القيود على إصدار الصحف، وإعمال القانون بصرامة وحسم إزاء تجاوزات البعض فى السب والقذف تحت شعارات حرية

الصحافة، وتصفية لحسابات وصراعات ذوى الثروة والنفوذ، سيؤدى إلى تصحيح مسارات الحوار العام فى مصر، وتنزيهه عن انحدارات اللغة المسفة وعنفها غير المشروع.

لا يمكن إصلاح أوضاعنا، وصناع التدهور فى النظام التعليمى ومخرجاته لايزالون فى مواقعهم ويرفعون شعارات الإصلاح، لا يمكن لشيوخ أن يطوروا نظاما تعليميا فى عالم تطورت فيه أنظمة التعليم ومناهجه وسياساته..الخ، لا ديمقراطية ولا مواطنة ولا حريات فى إطار من المسؤولية، ولا إبداع دونما إصلاح شامل للتعليم ونظامه وهياكله..الخ، إن تطوير التعليم العام، وإصلاح التعليم الدينى الأزهرى ومناهجه ومواده وسياساته، هو قاعدة أساس للإصلاح الشامل، أدى تاريخ المؤسسة الدينية الرسمية، وعلاقاتها بالدولة والصفوة الحاكمة، لإضفاء قوة على الاتجاه التقليدى والنقلى إزاء الخطاب الإصلاحى والتحررى النازع إلى تطوير بنية النص الفقهى والوعظى واجتهاداته، ووصل ما انقطع فى مساراته، وإدارة الخطاب الدينى حول قيم العصرية، والحريات والمسؤولية والإرادة الإنسانية، وليس على منطق الجبر ونفى الإرادة الإنسانية، ومن ثم النزعة المسئولة لدى المسلمين، وراء الإصلاح الدينى تاريخه ورواده فى مصر من المشايخ حسن المرصفي، ورفاعة الطهطاوي، وطنطاوى جوهرى، والشيخ خليفة المنياوى، إلى الإمام محمد عبده، والشيخ مصطفى المراغى الإمام الأكبر، والشيخ محمود بخيت، وعبد المتعال الصعيدى، وخالد محمد خالد، والإمام الأكبر أستاذنا الشيخ محمود شلتوت، والشيخ فاضل الزفزاف، ومحمد إبراهيم الفيومي، ود. عبد المعطى بيومى وآخرين، وفى المسيحية المصرية كيرلس الرابع أبو الإصلاح، والأنبا صموئيل، والأنبا اثناسيوس، والراهب الجليل الفذ الأب متى المسكين، والأنبا موسى، والقس صموئيل حبيب، ود. فايز فارس، ود. مكرم نجيب..الخ، طريق الإصلاح الدينى طويل وشائك ويقف عقبة ضده توظيفات السلطة للدين وتوظيفات مضادة من جماعات إسلامية سياسية تستخدم الدين سترا لأهداف سياسية واجتماعية وشخصية بشرية، وتريد عبره فرض آرائها وتأويلاتها البشرية والدهرية على الناس.

إن الإصـــلاح التعلـــيمى والـــثقافى - كسر هيمنة عناصر على الســـلطة الثقافية الرسمية باسم التنوير زورا وبهتانا وإثما، وردعها بقوة القـــانون والسياســـة ومعها زبائنها - يرمى إلى دعم وتطوير وإصلاح المؤسســـة الثقافـــية والدينية الرسمية وإعادة التوازن والتكامل الداخلي، ووضع الحدود بين ما هو قانونى وعلمى، وبين ما هو نزعة لبناء مراكز للقوة ترمى إلى تحقيق مكانة ونفوذ وشهرة عبر العنف الرمزى والنزعة التكفيرية لمخالفيها فى الآراء..الخ.

إن نـــزعة الإصـــلاح ودعاتـــه لا يرمى بعضهم إلى مقاعد فى الـــوزارة ولا البيروقراطـــية، وهذا ليس عيبا إذا تم عبر آليات مشروعة وديمقراطـــية..الخ، وإنما إلى تطوير الحياة السياسية وانتشالها من ركود عقـــيم ساد باسم الاستقرار ودعوى إصلاح الاقتصاد وسياساته، لقد أدى الركود السياسى والجمود الجيلى إلى تدعيم الفراغ السياسى واللامشاركة بل وكراهية السياسة، واللامبالاة بالعمل التطوعى، إن الإصلاح - إذا ما تـــم - سيؤدى إلى بث وتنشيط الحيوية السياسية والاجتماعية، بما يساعد قـــوى الإصـــلاح فـــى الســـلطة والمعارضة معا عْلى استكمال سياساته ومساراته، والحيوية التى سينتجها الإصلاح ستؤدى إلى مبادرات طوعية مهمـــة، وإعـــادة الهيبة إلى صورة رجل الدولة، والسياسى على حساب المعادلة المقلوبة الآن، فكل رجل دولة ووزير يرمى إلى أن يكون رجل أعمـــال، الأهم إعادة ضبط وتحديد مهمة ودور رجل الأعمال وصورته وتكوينه ولغته وأنشطته، فى إطار القانون وينصاع له طوعا وجبرا، حتى لا يســـاور بعضـــهم أخـــيلة أنهـــم قوة فوق القانون، تستبيح المال العام المصـــرفى وتستطيع الهرب خارج البلاد، بل ويمكن لها ولأبنائها خرق القانون فى الحياة اليومية، كل اختراقات القانون تحتاج الى إصلاح يطال جمـــيع هياكلنا وسياستنا ومؤسساتنا وضمائرنا وأخلاقنا، بل ولغتنا حتى نســـتطيع أن نواجه تغيرات عاتية تبدو حاملة لرعبها المخيف فى الأفق المصرى والإقليمى القريب.

الفصل الرابع عشر

الإصلاح الديمقراطى والنظام الانتخابى

أى الـــنظم الانتخابـــية أكـــثر صلاحية لحالة المرشح والناخب المصرى، من حيث ثقافته وقيمه السياسية وأنماط سلوكه الانتخابى؟ هل هى القائمة النسبية المقيدة أم الطليقة من شروط نسب التصويت؟ أم نظام الانـــتخاب الفردى؟ أم نظام مختلط ينطوى على مزج مؤتلف أو متنافر بينهما؟

حـــوار يـــبدأ حينا، ثم يتطور إلى سجال أيديولوجى بين مختلف الجماعـــات السياسية والأيديولوجية وأشباحها، ولا جديد فى السؤال، ولا الإجابـــات. ثمـــة إنـــتاج لخطاب انتخابى، بعضه نظرى وغالبا سياسى وحـــزبى، يحـــاول الأول التعامل مع الانتخابات كآلية إجرائية هامة من مـــنظور قـــانونى، شـــكلانى النزعة، يرمى إلى المقارنات بين الأنظمة الانتخابـــية فى القانون العام المقارن - والدستورى على وجه التحديد -، كشـــأن البلدان التى لا تزال ترزح تحت وطأة التخلف السياسى، وتعانى مـــن آثـــاره على غالب منتجى الفكر السياسى، ويسعى إلى الترجيح بين الأنظمـــة ومـــزاياها وعيوبها، فى ظل غياب لتراكم نوعى فى الخبرات والتقالـــيد والمؤسسات السياسية من ثم غالبا ما تلجأ الصفوة الحاكمة إلى تجارب، ونظم الدول الأكثر تطوراً تقتبس من هنا بعض الأفكار والقواعد الدســـتورية والقانونية وتستعير بعض الأصول من تجربة أخرى، ويخلط المشـــرع بيـــن هـــذا، وذاك، ويكون الناتج الأخير نظاماً يتسم بالتشوش والتناقضات والتشوه البنائى.

كمـــا يحدث منذ عقود عديدة في مصر إن هذا النمط الشائع من الاستعارات السياسية والاستمداد القانونى من النظم القانونية الغربية، يبدو كاســـتراتيجية باتت تقليدية، وأخفقت في بعض مجالاتها في عقود خمسة خلـــت، في بلد امتلك تراثا قانونيا حديثا رفيع المستوى نكص عنه، على الـــرغم من أنه، أبدع فقهاً مصرياً حداثياً فى كافة فروع العلم والمعرفة القانونية نظرياً وتطبيقياً على مستوى الممارسة القضائية، والدفاعية من قبل جماعة المحامين، ثمة ضعف وسم عمليات الاستعارة المبتسرة لدينا مـــن تجارب سياسية وقانونية غربية اتسمت بالنضج والتبلور التاريخى،

والسياسـي، والاجـتماعي، والـثقافي فـي الحالات الأورو – أمريكية المسـتمدة مـنها. الفجوة في الخبرات والتقاليد والقيم السياسية بين النظم الانتخابـية فـي الدول الأكثر تطوراً، وبين نظامنا الانتخابي، هي السمة الأساسية لعدم فعالية مثل هذه النظم التي تم تجريبها سياسيا وقانونيا كي تعيد الصفوة السياسية إنتاج سلطاتها ومصالحها الاجتماعية والاقتصادية والسياسـية من خلال قوانين عديدة افتقرت للملاءمة السياسية، وللروح الديمقراطـية، والأخطر تعرضها للابتسار والسرعة في الإصدار، فضلاً عـن أنها تنطوي على خفة في الدراسة، وضعف الصياغة الفنية، الأمر الـذي يسر الطعن عليها بعدم الدستورية، وقضى بها القضاء الدستوري المصري ثلاث مرات، وهو أمر يمثل في ذاته تشكيكاً في مستوى الكفاءة القانونـية، والحس السياسي المفترض في بعض أو غالب القائمين على إعداد القوانين عموما والانتخابية على وجه التخصيص.

إن أسـئلة المفاضلة بين النظم الانتخابية التي تسيطر في أحيان عديـدة على الحوار، والسجال السياسي – في غالب الأحيان – قبل كل انتخابات برلمانية، تكشف عن أهمية موضوعها – عن عطب يحتاج إلى مـراجعة. نحـن إزاء أسـئلة تمـيل إلى إعادة إنتاج للخطاب الفني أو التكـنوقراطي، الـذي يمـيل إلـى الهندسـة الشـكلية، للنظم والقواعد والإجـراءات الإداريـة، أو للعملـيات الفنية في الانتخابات والجداول، وبطاقـات الاقـتراع، والعملية الاقتراعية، والرسوم والأشكال والرموز الانتخابـية إلى بقية التسلسل حتى إعلان النتائج. أو تصورات السلطات الأمنـية، وسياسـاتها حول البيئة الأمنية التي تتم فيها سواء قبل أو أثناء العملية الانتخابية وما بعدها.

هـل يمكـن أن تقـود الأسئلة الفنية والقانونية والأمنية الشكلية الحوار والسجال حول النظام الانتخابي الأمثل إلى نتائج إيجابية؟

أم نحـن في حاجة إلى أسئلة أكثر عمقا وشمولاً يندرج السؤال ضمن إطارها؟ نظام انتخابي أفضل لمصر، أم نظام دستوري، وسياسي ديموقراطي جديد هو مدخلنا لاختيار النظام الانتخابي؟

إن صـياغة نظام انتخابي فعال، وآليات ذات كفاءة ومحايدة في القـانون والواقع يمكن أن تعكس الواقع السياسي المصري باتجاهاته في توازن داخل البرلمان، والمحليات ، ليست أمراً هيناً يحتاج فقط للنظر في

التشـريعات والـنظم الانتخابية المقارنة، ومعرفة رأى الصفوة الحاكمة، ويتم صياغة القانون على هواها السياسى!

إنما نحن نحتاج إلى أن نطرح على أنفسنا أسئلة ومشكلات تراث الـنظام السياسى التعبوى، والتسلطى الموروث منذ خمسة عقود ولم يعد صـالحاً قـط. إن الانـتخابات، يناط بها عادة تجديد الشرعية السياسية، والتجنـيد المـتجدد للصفوة من خلال فرز موجات من أجيال جديدة من العامليـن فـى الحقـل السياسى، والمساهمة فى تطوير العمل الحزبى، وتنظـيم عملـيات تداول السلطة بين القوى السياسية والحزبية المختلفة، وهـى أبـرز آلـيات الرقابة الشعبية من جماعات الناخبين على الأداء السياسى والحزبى والتنفيذى والتشريعى عموما، تظهر من خلال العمليات الانتخابـية فـى اختيار ممثلى جماعة سياسية عن أخرى أو مجموعات تنتمى إلى الطيف السياسى والحزبى والمستقل. النظم الانتخابية المصرية المتعاقبة خلال العقود الماضية لم تستطع أن تؤدى الوظائف المنوطة بها فـى النظم السياسية الديمقراطية، بل إنها شكلت كابحاً يحول دون توسيع المشاركة السياسية، ودفعت المصريين بعيداً عن الحقل السياسى كناخبين لا يمـتلكون مصير أصواتهم بحيث ثبت لدى غالبيتهم – ولا سيما قواهم الحية التى أصابها الوهن والأسى من الجمود السياسى والحزبى والفساد والأنامالـية – إن هناك من يختارون نيابة عنهم! لا نستطيع إذن اختيار نظام انتخابى أياً كان دون حث هذه القوى على المشاركة، ومحاولة تغيير بعض اتجاهاتهم السلبية إزاء الانتخابات، من هنا لا يمكن تطوير النظام الانـتخابى إلا مـن خلال تطوير ديموقراطى واسع النطاق، يأخذ بالقيم والقواعـد والآلـيات الليبرالية، لا التسلطية التى نشأت عليها الأحزاب، وصـيغت فى ضوئها القوانين الانتخابية المتعددة! هل يمكن وضع نظام انـتخابى دون تغيير النظام الدستورى الذى كشف تطوره عن تناقضات، وفجـوات مـع الـتطور الـذى حدث فى مصر منذ وضع دستور ٧١ وتعديلاتـه؟ هـل يمكن أن تؤدى الانتخابات الوظائف المنوطة بها كآلية للمشـاركة السياسية لأوسع الفئات الاجتماعية، وهناك اختلال هيكلى فى الـتوازن بين السلطات الدستورية؟ هل يمكن تطوير التجربة الديمقراطية المتعـثرة، وهـناك قيود على السلطة التشريعية فى أمور رقابية، وعلى صلاحياتها فى الرقابة على الحكومة وطرح الثقة بها، وفى الميزانية إلى آخر هذه القيود؟

هل يمكن للمشرع أن ينتج قانوناً متوازناً وفعالاً، وفقهاء السلطة السياسية يفتقرون لدراسات ميدانية وأكاديمية عن أنماط السلوك الانتخابى المصرية أكثر عمقاً من مجرد المؤشرات الإحصائية عن أنماط التصويت فـى الانتخابات البرلمانية؟ هل يمكن تغيير القانون، والإشراف القضائى يحـتاج لمراجعة لتمكينه من الأداء الفعال، ودونما استقلال كامل للسلطة القضائية كما طالب القضاة مراراً فى جمعياتهم العمومية؟

هـل يمكن للإشراف القضائى أن يكون فاعلاً ومؤثراً على حيدة ونـزاهة الانـتخابات ولاتـزال الجداول الانتخابية فى حاجة لمراجعات جذرية؟

هل يمكن تصميم قانون انتخابى، دون فهم لتدنى معدلات الامتناع عن التصويت فى القاهرة والإسكندرية؟ هل هناك دراسات عن ظاهرة لا مبالاة المصريين بالسياسة "والسياسيين" وكراهيتهم لها ولهم خلال عقود خمسة خلت لما تجلبه من ضرر جسيم للعاملين بها؟

إن محاولـة الفصـل – ولـو نظريا – بين النظامين السياسى والانتخابى تبدو عقيمة، ومن ثم يبدو الخطاب الفنى أدخل إلى المناظرات القانونـية والوظيفية الشكلية، على أهمية هذا التناول، إذا ما تم فى إطار أشمل، ينطوى على الأبعاد السياسية؟

لا يمكـن إجـراء انـتخابات حـرة تعكس الخريطة السياسية والاجتماعـية المصـرية بأبعادها داخل مؤسسات التمثيل السياسى، دون معالجة ديمقراطية. لا حرية للأسواق ورأس المال ورجال الأعمال، بلا حـريات عامـة وعلى رأسها حرية تشكيل الأحزاب السياسية، وحرية الصـحافة والإعلام المرئى والمسموع، والرأى والعقيدة، وذلك فى إطار حـرية الأسـواق السياسية والإعلامية والثقافية، وفى إطار من الشفافية وإعـادة الهيـبة والسـطوة واحترام دولة القانون الحديث وسيادته على الجميع أياً كانت مكانتهم، والتصدى للفساد والرشوة والمحسوبية وشراء الذمم والأصوات من قبل رجال الأعمال وردع منتجى العنف والبلطجة، وذلـك قـبل الاختيار بين نظام التمثيل النسبى وأنواع القوائم المشروطة وحدودها، أو الطليقة من أى شرط أو الانتخاب الفردى أو المختلط.

هـناك اختلالات لابد من معالجتها فى إطار مشروع للإصلاح السياسى الشامل، يمكن رصدها فيما يلى:

١- الخوف من الديمقراطية والشفافية والمكاشفة من بعض الأجنحة داخل الصفوة الحاكمة، لأسباب تتعلق بعدم النزاهة، وضعف الكفاءة، والفساد الذى يحتمى بحالة سائدة من الستر السياسى والخوف من الانكشاف إذا سادت الحريات الديمقراطية. والخطورة أن بعض كوادر جهاز الدولة تبدو حذرة ومرعوبة وكارهة للديمقراطية لأنه سيضع أداءها الوظيفي موضعا للمساءلة والتقييم الشفاف، وكى يحدث تغيير فى اتجاهاته المحافظة والسلطوية نحتاج إلى تجديد فى كوادرها وتدريب مستمر، وشفافية، ومحاسبة ... إلخ.

٢- كسر التواطؤ بين الصفوة المعارضة وبعض أجنحة الحكم لأن التطوير الديمقراطى سيؤثر على مكانتها ومصالحها الاقتصادية والسياسية، وسيدفع بأحزاب وأجيال جديدة للظهور، وإلى مراجعات داخل الأحزاب المعارضة.

٣- انصراف الأجيال الجديدة من المصريين عن المجال السياسى المحاصر بالقيود إلى المجال العام الإنترنتى وشبكاته المتعددة، وتحولوا إلى جزء من الكتل الاجتماعية الصامتة سياسيا وانتخابيا، والأخطر هو ضعف قدرة الصفوة المصرية على التأثير فى القوى الشابة وتجنيدها فى الأحزاب، أو دفعها للمشاركة السياسية، أو فرز عناصر منها وجذبها إليها.

٤- ظاهرة النكوص عن الحداثة السياسية، والعودة إلى رحم العصبيات والعشائر والعائلات الممتدة كأطر للقوة التقليدية فى الصعيد والأرياف، وبعض المدن المريفة كالقاهرة والإسكندرية والسويس وبورسعيد ... إلخ، وتأثيرها على الثقافة السياسية، وهيبة الدولة والقانون الحديث، وعلى السلوك الانتخابى لجماعات الناخبين والمرشحين وأعوانهم.

٥- سلطة رأس المال، وتأثيرها على الأحزاب وعلى الإعلام - التأثير على نزاهة الضمائر والأقلام والصور، وأعراض الانحراف جلية وخطيرة - وعلى الاختيارات بين المرشحين، وسوف تؤثر فى حالة القوائم، حيث تسيطر عليها اختيارات ورغبات القادة الحزبيين.

٦- العلاقة بين الإدارة الأمنية والإدارة الانتخابية، وموقف الأجهزة البيروقراطية من حيث الحيدة والنزاهة أثناء العملية الانتخابية،

وهل حيادها سلبى، أم إيجابى لتطبيق القانون على جميع المرشحين حكومة ومعارضة ومستقلين أياً كانت اتجاهاتهم السياسية.

من ناحية ثانية، هناك معضلات يجب أن تكون تحت نظر المشرع "الحكومى" أثناء وضع القانون كشفت عنها العقود الماضية وعمليات التغيير السياسى والاجتماعى خلالها حيث نشير إلى بعضها فيما يلى:

١- ضعف التمثيل السياسى للمرأة المصرية.

٢- عزوف الأقباط عن المشاركة السياسية وضعف تمثيلهم السياسى فى الأحزاب والبرلمان.

إن المعضلتين السابقتين يكتسبان أهمية قصوى الآن، خاصة فى ظل ارتباطهما بما يمكن أن نسميه سياسة المشروطية الجديدة حول قضايا تمكين المرأة – اتفاقية " السيداو" – وبين سياسة الدول الغربية والولايات المتحدة فى مجال المعونات الخارجية، ومعها قضايا الأقليات وحرية العقيدة، بل وهيبة وصورة الدولة سياسيا وإعلاميا فى السوق الكونى، ولم يعد يكفى فى هذا الشأن الرفض والمناطحة بدعاوٍ سياسية قديمة لا تجد صدى على مستوى النظام العولمى الحكومى واللاحكومى، بل تصادف نقداً قاسياً ومؤثراً فى الشبكات العولمية على اختلافها.

هناك استراتيجيتان للتعامل مع المعضلتين السابقتين هما:

استراتيجية الحصص والتمثيل النوعى – الجندرى – والطائفى، واستراتيجية أخرى تتمثل فى توسيع عمدى للأطر الديمقراطية وترشيح عمدى للمرأة وللأقباط مع دعم مؤثر لإنجاحهما داخل البرلمان والمحليات.

إن أياً من الخيارين يحتاج لاستراتيجيات للتمكين السياسى تعتمد على ما يلى:

١- دعم إعلامى، وحزبى، وتربوى للقيم المدنية الحديثة من خلال الفعل السياسى والإعلامى والثقافى.

٢- تحريك طاقة اجتماعية وسياسية راكدة من خلال فتح المجال لإطلاق المبادرات وتنشيطها لتساعد على إنتاج الفرد كفاعل سياسى واجتماعى، وإنماء الثقافة الفردانية، كأساس للديمقراطية، وكاستراتيجية لتحجيم الأنساق التقليدية القرابية والعائلية والعشائرية، ولثقافة ومناهج فى

التفسير الدينى الإسلامى والمسيحى البشرى تتسم بالغلو والتشدد سادت ولا تزال خلال عقود غابت فيها الديمقراطية ووازعات الأخلاق المدنية والدينية المتسامحة، والأخطر القوة الردعية والمنعية والعقابية للقانون الحديث وسيادته.

٣- التكيف مع ثورة المجال العام الإنترنتى الجديد العولمى والإقليمى والمصرى، وإعادة توجيه الأجيال الجديدة إلى المجال العام المصرى الحقيقى لا التصورى.

٤- توسيع برامج التدريس والتدريب على المواطنة، والمشاركة السياسية والمجتمعية فى مناهج التربية والتعليم والتدريب عليها من رياض الأطفال إلى الجامعة.

٥- الاتفاق الودى بين الأحزاب السياسية على ترشيح نسب متميزة من الأقباط والمرأة فى الانتخابات، إذا ما تم الأخذ بنظام القوائم النسبية المشروطة بنسبة محدودة من قبيل ١%، أو حتى بالنظام الفردى.

إن الأحزاب السياسية، ومعها جهاز الدولة والصفوة السياسية الحاكمة، وراء تآكل مصداقية الانتخابات كآلية للمشاركة السياسية، لأسباب عديدة منها: إن جمود الحزب الوطنى، وأحزاب المعارضة على صعيد القيادات، والافتقار إلى تقاليد ديموقراطية داخلية بالأساس، واستمرارية غالبية الهرم القيادى لها، واستبعاد كل العناصر الإصلاحية، والمجددة والراغبة فى تغيير وتطوير الأحزاب والنظام السياسى كمدخل لاستكمال مصر مشروعها الحديث -ولا نقول ما بعده من أسف وأسى!- الأمر الذى أنتج المشهد الحزبى الراهن، حيث الوهن الشديد وفقدان الفعالية السياسية، وغياب الحد الأدنى من أخلاقيات اللعبة السياسية والحزبية. ناهيك عن جمود فكرى، وإعادة إنتاج لأيديولوجيات سياسية ديناصورية، كأننا نقوم باستنساخ للموت السياسى للأحزاب، وللسياسة معا، خطورة الموات الحزبى الراهن، هو محاصرة الأحزاب داخل مقارها، والتجارب الحزبية هى نتاج حركة مع الشارع وقوى اجتماعية محددة، لأنها تعبير عن صراع مصالح اجتماعية وسياسية، وليس مجرد برامج سياسية كاريكاتورية عفى الزمن على غالبها، وبعضها يحتاج إلى تطوير. إن حصار الأحزاب داخل مقارها وجرائدها صار إدمانا لدى فئة من ممارسى السياسة من على المقاعد الوثيرة - أو أشباهها - فأصبح

لديـــنا أحـــزاب بلا حزبية. إن تحرير نشأة الأحزاب من قيودها القانونية والسياسية والأمنية والبيروقراطية، يعنى ضرورة تحديث مفاهيم وأساليب عمـــل ونوعـــية قـــادة الأجهزة المختصة، ومن ثم تدريب وإعادة هيكلة وتأهيل أجهزة كاملة، وتحتاجه البلاد فى ظل تطور مذهل يتم حولنا. من الخطأ الفادح سياسيا الربط بين دعاوى التغيير للأفضل، وإصلاح الهياكل السياسية والتعليم وتنظيف المجتمع المدنى - تحت التشكيل - من الفساد، وضـــرب أوكار الفساد البيروقراطية والسياسية الأخرى، وكأنه استجابة للضـــغوط الـــتى تمارســـها الولايـــات المتحدة، أو لبرامج كولن باول، ورامســـفيلد، وكوندلـــيزا رايس، وهى محاولات تشويش على مطالبات مصـــرية إصلاحية ووطنية - من عناصر مستقلة لا شبهة حول ولائها لمصـــر وتاريخهـــا ولشعبها ولا مأرب لها - لها تاريخها الطويل، ولا تحتاج إلى الربط بينها، وبين الجوقة الأيديولوجية الأمريكية وأتباعها فى المـــنطقة. إن ورش عمـــل لـــتطوير مصر أمر مطلوب على المستويين الديمقـــراطى والتعليمى، والإدارى، ولتمكين المرأة، وهناك جهد يمارس حالـــيا فـــى هـــذا المجال ستؤدى هذه المناهج إلى تطوير كبير لنوعية المشـــاركة المجتمعـــية وتحفـــيز الرقابة الشعبية، وتفعيل قوة رأى عام ســـتتبلور اتجاهاتهـــا خلال سنوات، أياً كانت سلبيات ذلك فى المراحل الأولـــى، لكننا نحتاج إلى الصبر السياسى الرصين والخلاق مع رعونة وغوغائـــية عقـــود من التخلف السياسى أثرت فى طرائق التفكير والقيم وأنماط السلوك العشوائى السائدة في حياتنا من أسفٍ!.

إن مقـــرطة الحـــياة السياسية، هى جزء من استراتيجية لإعادة تطوير مؤسسات المشاركة، والسلطات العامة فى مصر، ولأنماط الأداء المـــرذولة السائدة، ولأنماط من القيادات تفتقر غالبيتها لمعرفة وتكوين، وتدريب متطور، ومهارات تصلح للتعامل مع تعقيدات الأوضاع الراهنة ولشـــعب يســـعى بالديمقراطية ودولة القانون الحديث إلى تحجيم الثقافة والأبنية ما قبل الحديثة، وإلى استرداد دور ثقافى وسياسى إقليمى تراجع بشدة خلال عقود، وللمناورة واكتشاف بعض الثغرات الكونية والإقليمية لـــتطوير مؤسســـاتنا، ومواردنا البشري الضعيف والهش من خلال نخبة شـــابة وأجـــيال جديدة ربما تستطيع اللهاث وراء تحولات الدنيا الجديدة. بيدنا لا بيد كولن باول ورامسفيلد وجناح الصقور الجمهورى العولمى.

الفصل الخامس عشر

ثقافة الانتخابات المصرية:
أسواق العصبيات والبلطجة
وبيع وشراء الأصوات

الحوار حول أفضل النظم الانتخابية صلاحية للأوضاع المصرية السياسية، أصبح محدود التأثير لاعتبارات عديدة، نذكر بعضها فيما يلي:

١- أنها أقرب إلى المقارنات النظرية، وترجيح بين مزايا كل نظام على آخر، والدعوة إلى تبني المزايا دون السلبيات.

٢- غلبة الطابع الفني، والفقهي في المناظرات، والتركيز على النصوص، وصياغتها ومدي دقة الإنتاج القانوني لها.

٣- الطابع الجزئي في غالب المناظرات، الذي يركز على الآليات الإجرائية التي ينطوي عليها القانون.

٤- الطابع العرضي للجدل والمناظرة، وأقصد بذلك، أنه يتم قبل كل دورة انتخابية، ويبدو أنه جزء من سياسات امتصاص الغضب السياسي، لدي المعارضة والعناصر المستقلة - علي ضعف الجميع سياسيا وجماهيريا - قبل كل انتخابات، أو بعدها، ونقصد بهذا النمط من السياسات لجوء الحكومة - أياً كانت - إلي الإشارة أو التلميح بأن ثمة نقاشا يمكن أن يجري حول قانون جديد للانتخابات، ومن ثم تبدأ الصحف القومية والحزبية والمستقلة، بطرح بعض الأخبار غير الدقيقة لكنها عمدية، لاستثارة الاهتمامات حول القانون، وكسر الاستقطابات في بعض الأزمات، كالركود وتقلبات سعر صرف العملة المحلية، وضعفها وهشاشتها، والفساد، والعنف الاجتماعي، والبطالة، وتدهور مستوي التعليم، وتدني كفاءة الإدارة الحكومية، وسطوة شخصيات مادون الحد الأدني من الكفاءة في الإعلام والبيروقراطية، والحزب الحاكم... إلخ. إن سياسات الامتصاص، وكسر الاستقطابات، تبدأ بطرح موضوعات صدمات إعلامية، حول انحراف سياسي، أو خلقي لشخص ما معروف، أو بعض المنحرفين من أعضاء البرلمان، أو ممن يطلق عليهم خطأ في مصر اصطلاح رجال الأعمال - الاصطلاح مستعار من التقاليد الاقتصادية الغربية، ووراءه تاريخه وقيمه وأدواره وثقافته هناك.. الخ - وأغلبهم سماسرة، ووكلاء، وكومبرادور، وأقلهم عناصر اقتصادية، وصناعية جادة ومثقفة وتحتاج إلي دعم سياسي، وإعلامي وجماهيري،

مبرأ عن الهوي، والخلط بين المصالح، والصورة الإعلامية كما يبدو فاضحا وكارثيا وإجراميا في الحالة الإعلامية المصرية الراهنة. من سياسات الامتصاص وكسر الاستقطابات الاجتماعية والسياسية والخارجية، الحديث عن إصلاح للنظام الانتخابي، معزولا عن ضرورة ربطه بالإطار الفلسفي لإصلاح شامل، والأخطر بالتركيز علي الجوانب القانونية والشكلية والمقارنة علي أهميتها، ثمة انفصال لهذا النمط من المناظرات عن الثقافة الانتخابية المصرية، وأنماط التصويت، والدعاية، ونمط العنف والبلطجة الذي يسم كل المعارك الانتخابية علي اختلافها، وغياب البحوث الإمبيريقية - الحقلية - والمدققة والمنضبطة أكاديميا حول القيم الانتخابية السائدة، وشيوع ظواهر اللامبالاة والخوف وكراهية السياسة والسياسيين، بل والتعامل مع العمليات الانتخابية، وكأنها لا قيمة لها في التغيير السياسي، وكأن النتائج معروفة سلفا، إلا فيما ندر!.. من هنا نحتاج إلي التعرف علي بعض مكونات ثقافة الانتخابات في مصر، أي مجموعة القيم، والإدراكات، والتقاليد، والسلوكيات السائدة لدي بعض الفئات الاجتماعية، والمناطقية حول الانتخابات كمفهوم، ووظائف، وآليات، وما يصاحبها من سلوكيات سياسية، ومالية، وقبلية وعشائرية وعائلية، وأشكال العنف المادي والمعنوي التي ترافق الأفعال الانتخابية، بل تشمل أيضا ما انطبع في الوعي الجماعي، أو بنيته اللاواعية خلال عقود طويلة ممتدة، حول ممارسات الحكومة، والأمن، والخارجين علي القانون، والأخطر السلوكيات الحزبية الحكومية والمعارضة والمستقلين، فضلا عن المرشحين وأعوانهم.

الثقافة الانتخابية ومكوناتها، واختلالها كنسق فرعي داخل الثقافة السياسية المصرية، أمر لايزال مسكوتا عنه، ولم تخضع لبحوث ميدانية ونظرية تكشف عن ماهيتها ومكوناتها واشتغالها في الواقع الاجتماعي والسياسي، وفي الفضاء الجيوبولتيكي الداخلي في مصر - إذا جاز التعبير وساغ - أي الجوانب المناطقية ومسمياتها، من حيث شيوع بعض عناصر الثقافة الانتخابية التي قد تختلف من منطقة لأخري، بل وبعض الدوائر عن الأخرى، سواء في بعض محافظات الوجه القبلي، أو البحري، أو العاصمة، والإسكندرية، ومحافظات الثغور، أو الصحراوية

علي الرغم من شيوع بعض السمات والخصائص العامة تتوزع فيما بين المناطق والدوائر المختلفة أياً كانت.

بداءة لابد أن يكون واضحا أن الفجوات بين القانون عموما وحركة الواقع في ازدياد، الأمر الذي ينعكس علي مدي فعاليته وتطبيقه، ومن ثم تآكل القدرات الردعية والمنعية لقاعدة القانون، الذي يفتقر إلى التوازن بين المصالح في أثناء صياغته ومناقشته وإصداره ونشره..الخ.

من هنا لابد من وضع المناظرة حول قانون الانتخابات الأمثل لمصر، في حدودها، لأن أكثر القوانين مثالية قد لا تجد التطبيق الفعال له، في ظل العجز عن تطبيقه، أو الالتواء به من جهات الإدارة والأمن والحزب الحاكم، أو من العصبيات القبلية والعشائرية والعائلية، أو من ذوي القوة والمكانة السياسية والاجتماعية، أو بالنظر إلى الخلل في نسق الثقافة الانتخابية السائدة.

سوف نحاول أن نتناول بعض مكونات الثقافة الانتخابية فيما يلي:

أولا: لا شيء هناك يهم إلا بعضهم!

من أبرز معالم نسق ثقافة الانتخابات، شيوع بعض القيم والمدركات السلبية، تتمثل في أن نتائجها معروفة سلفا في الغالب، ويعود هذا الإدراك الجمعي إلى ارتباطه بعدد من العوامل المؤثرة، منها:

(أ) إن الانتخابات وعضوية المؤسسات التمثيلية كالبرلمان، والمجالس المحلية، لا يقدر عليها إلا ذوو المكانة والقوة العائلية والعشائرية، أو الأثرياء من أعيان الريف، أو ممن يطلق عليهم إعلاميا رجال الأعمال، أو كبار البيروقراطيين الحكوميين..الخ.

(ب) إن الانتخابات تديرها مجموعات محترفة، تستخدم جميع أساليب الغواية والعنف والتشهير من أجل النجاح.

(جـ) إن الترشيح، يتطلب علاقة ما – ودعماً ما أياً كان – من جهاز الدولة السياسي، والأمني.

(د) إن الإنفاق المالي المكثف، الذي يشكل الاقتصاد الانتخابي، يرمي صاحبه إلي التمتع بالحصانة البرلمانية، وذلك طلبا لحماية أنشطته الاقتصادية والمالية ولشخصه، فضلا عن الحصول علي قروض أو منافع أو تراخيص، أو تخصيصات لأراضي الدولة.. إلي آخر هذا النمط من عمليات التكسب من عضوية البرلمان، والمجالس المحلية، التي بات

الفساد المنتشر داخلها أمرا لا لبس حوله، ولا جحد لوجوده، من ملفات القضايا الجنائية، أو من تعاملات الجمهور.

(هـ) إن الانتخابات، هي طقس موالدى - من مولد - حيث بيع وشراء الأصوات، وجلب المنافع، لبعض الجمعيات الأهلية، ولقياداتها، وللأحياء الفقيرة. من ناحية أخرى ازدادت ظاهرة وسمت السلوكيات الانتخابية المصرية تاريخيا سنذ القرن الماضي، وهي شراء الأصوات، سواء فردية أو جماعية، مع مقاولي الانتخابات، وبيع الأصوات، وشراؤها تزايدت كظاهرة وتحولت إلي قيمة سوقية انطلاقا من تزايد معدلات الفقر وعسر الحياة عند حدودها الدنيا خلال العقدين الأخيرين، وسوف تتفاقم هذه الظاهرة الخطيرة علي الديمقراطية والسعي نحوها، مع تزايد معدلات الفقر وتناميه الوحشي، وتخريبه للروح المصرية المنهكة.

إن ظاهرة مقاولي الانتخابات؛ وسوق بيع وشراء الأصوات ارتبطت بظواهر العنف والبلطجة وترويع وتخويف الناخبين، فى دوائر عديدة كما سنشير من بعد!

(و) ارتباط العمل بالسياسة والعمل الحزبي بالأذي والأضرار التي يمكن أن تلحق بالشخص وعائلته وذويه، وربما أصدقائه. إن ظاهرة كراهية السياسة تعود إلى اللاتسييس الذي وسم التسلطية السياسية المصرية في عهودها المختلفة، والمطاردات الأمنية للجماعات السياسية والحزبية الإسلامية، والماركسية والليبرالية منذ نظام يوليو.

إن المقولات الشائعة عن الاعتقالات والتعذيب وعنف جهاز الدولة ضد السياسيين، وأساليب التشهير، والابتزاز الشخصي والعائلي، تفاقمت وتضخمت، وشكلت صدا وهجرا للسياسة .وللعمل الطوعي عموما، باستثناء تحول بعض الجمعيات الدفاعية الممولة إلي مأوي وأقنعة حركة لجرحي السياسة المصرية من بقايا اليسار والإسلاميين والناصريين من أجيال ستينية أو سبعينية هرم بعضها، ولم تجد منفذا لها في الحياة العامة إلا هذه القناة الطوعية.

(ز) الصور السلبية الإعلامية والجماهيرية والدرامية المتلفزة عن البرلمان وأدائه الكاريكاتوري، أو إنتاج أعضائه لسلوكيات تندرج تحت طائلة القانون والفساد السياسي، ونوعية بعض الأعضاء من ذوي المهن الخارجة علي القانون كتجار المواد المخدرة، هذه الصور لا تنطبق سوي

علي البعض، إلا أن خطورة ما قام به البعض – الحصول علي قروض دونما ضمانات، وسبق الاتجار في المخدرات..الخ – أدت إلى تضخم الصور النمطية السلبية، بحيث سيطرت علي مدركات الجمهور ومخيلته الجماعية عن البرلمان، دون محاولة جادة لسياسة تصحيح صورة البرلمان وأعضائه ودوره وأهميته، وأنه بحسب الأصل مستقل ولا يتبع سياسة الحكومة آليا!.. إن الصور السلبية التي شوهت صور البرلمان، وأعضاءه، وأدواره لها ظل من الواقع الموضوعي لأداءات البرلمان، إلا أنه من ناحية أخري يبدو شيوع ورسوخ الإدراك السلبي الجماعي لها، يؤثر وعلي نحو خطر علي الثقافة الديمقراطية والتعددية، ويعد معوقا لفعالية أية عمليات جادة لمقرطة الانتخابات والبرلمان وأجهزة الدولة علي اختلافها، وهو أمر سيتحقق مهما طال الأمد، بل والمرجح تحققه في المقبل من السنوات في نظر بعضهم.

ثانيا: ترويع وتخويف الناخبين: البلطجة ومثيلاتها:

ظواهر البلطجة الانتخابية، هي جزء من بعض أنماط العنف السياسي والقبلي والعشائري والعائلي في أثناء المعارك الانتخابية، وهو ملازم أحياناً للبني التقليدية للعصبيات من جهة، ويرتبط أيضا ببعض أشكال العنف الجنائي المؤثم الأخرى، يستند نمط البلطجة علي الجذور الاجتماعية المولدة للعنف عموما بأشكاله المادية والمعنوية.

ثمة توظيفات قديمة للعنف والبلطجة منذ بدء الانتخابات المصرية، وحتي اللحظة الراهنة، إلا أنها تنامت سريعا في العقد الأخير، وارتبطت بسياقات سياسية، واقتصادية، واجتماعية متعددة، ويمكن أن نرصد أسباب الظاهرة في الإطار الانتخابي فيمايلي:

١- غياب تقاليد سياسية وانتخابية راسخة علي المستوي الفردي، أو الجماعي يحولان دون استخدام أساليب التخويف والترهيب المادية والمعنوية والإغرائية لكسب الأصوات، أو إبعادها عن التصويت للخصم سواء علي نحو فردي أو جماعي.

٢- تمثل استمرارا لتقاليد الفتونة بظلالها السلبية والإيجابية في المتخيل الشعبي.

٣- ارتباطها بظاهرة مقاولي الانتخابات وشراء الأصوات طوعاً أو إغراءً أو قسراً، أو بظواهر التزوير العمدي للانتخابات بالتواطؤ مع بعض رجال الإدارة.

٤- ارتبطت البلطجة، وشاعت في ظل اختلالات الأسواق المالية، والاستثمارية، والتجارية، والإعلامية في العقود الأخيرة، وتستخدم للحماية من الغير أياً كانوا من ذوي الحقوق الدائنين، أو منافسين، أو خصوما، أو لتحصيل الحقوق أو منعها، نظرا للمشكلات الخاصة بتنفيذ الأحكام القضائية وما يصاحبها من مشكلات وضغوط وعنف.

٥- ارتفا معدلات البطالة، وأشكال العنف الإجرامي المؤثم، - ما وصل إلي علم السلطات المختصة، أو الذي لايزال طليقا - الأمر الذي يدفع إلي سوق الجريمة بأعداد متنامية من العاطلين، ولاسيما ذوي التعليم الجامعي، والمتوسط وما فوقه، وهو ما يغذي ظاهرة البلطجة بدماء جديدة.

٦- اقتران الوجاهة الاجتماعية والنفوذ بظاهرة البودي - جاردز الذين يحيطون أولياء نعمهم، من رجال الأعمال وبعض الفنانين والراقصات البلدي، من المستوي الأول، وهي ظاهرة انتقلت من الكباريهات إلى نوادي رجال الأعمال، وملاهيهم، وقصورهم - التى شيدت كجزء من المال العام المصرفي الذي نهب - ومزارعهم، وشاليهاتهم في المصايف والمشاتي..الخ، وهي دلالة علي أن هذا النمط الإجرامي، يوحد ما بين عامة المصريين وبعض ممن ينتسبون للصفوة، ومن الانتقال من مقتضيات الكباريه، إلى مواقع العمل، والسياسة، والانتخابات والبيزنس عموما!

الغالب علي البلطجة، إنها ظاهرة مدينة بالأساس، وقد تتداخل مع بعض أنماط السلوك القبلي، والعشائري، والعائلي في الأرياف، في أثناء الانتخابات، من ثم نحن إزاء نمط من العنف السياسي الانتخابي، ومرتبطة بالعنف المؤثم جنائيا.

ثالثا: ما هي البلطجة الانتخابية؟ وأهدافها ودلالاتها؟

عرّف المشرع الجنائي المصري البلطجة في المادة (٣٧٥) مكرر عقوبات، بأنها كل من قام بنفسه أو بواسطة غيره باستعراض القوة

أمام شخص أو التلويح له بالعنف، أو بتهديده باستخدام القوة أو العنف معه، أو مع زوجته أو أحد من أصوله أو فروعه، أو التهديد بالافتراء عليه أو علي أي منهم بما يشينه أو بالتعرض لحرمة حياته أو حياة أي منهم الخاصة، وذلك لترويع المجني عليه أو تخويفه كإلحاق الأذي به بدنيا أو معنويا أو هتك عرضه أو سلب ماله أو تحصيل منفعة منه، أو التأثير في إرادته لفرض السطوة عليه أو لإرغامه علي القيام بأمر لا يلزمه به القانون، أو لحمله علي الامتناع عن عمل مشروع، أو لتعطيل تنفيذ القانون أو اللوائح أو مقاومة تنفيذ الأحكام، أو الأوامر أو الإجراءات القضائية أو القانونية واجبة التنفيذ، متي كان من شأن ذلك الفعل أو التهديد إلقاء الرعب في نفس المجني عليه، أو تكدير أمنه أو سكينته أو طمأنينته أو تعريض حياته أو سلامته للخطر، أو إلحاق الضرر بشيء من ممتلكاته أو مصالحه أو المساس بحريته الشخصية أو شرفه أو اعتباره أو بسلامة إرادته.

أشكال السلوك الجنائي المؤثم للبلطجة الواردة بالمادة الآنفة البيان، بعضها جنائي محض، والآخر يتداخل الجنائي والسياسي معا، بحيث يغدو الأخير سمة مميزة للأول، إذا استخدم في الإطار الانتخابي وسياقاته، أو في العمل السياسي والحزبي.

إن أهداف البلطجة الانتخابية والسياسية يمكن تحديد بعضها فيما يلي:

١- التأثير والترهيب والتخويف لخصوم المرشح التابعين له، بهدف عدم انتخاب الخصم، أو لتغيير ولائهم أو رأيهم الانتخابي.

٢- الترهيب والتخويف والغواية عبر أشكال القوة بأنواعها للتأثير في العناصر المحركة للماكينة الانتخابية للخصم، سواء بشراء ولائهم، وجمع أسرارهم ومناطق قوتهم ونفوذهم وثقلهم الانتخابي..الخ.

٣- التأثير علي الأصوات الفردية أو الكتل التصويتية للتأثير علي إراداتهم سواء بالامتناع عن التصويت – وتنامت هذه الظاهرة ضد بعض المعارضين في الانتخابات الأخيرة – وثمة شكاوي من دور لجهاز الدولة في هذا الإطار.

٤- حماية المرشح وآلته الانتخابية في حركتهم داخل الدوائر وبين المؤيدين والخصوم، لاسيما في المرور علي أماكن تجمع وسكني

الناخبين وقواعدهم، أو في المؤتمرات والمسيرات الانتخابية، من الخصوم، وفي بعض الأحيان ضد الجهاز الإداري كما يحدث في دوائر العصبيات الكبيرة في الأرياف.

(٥) حماية الدعاية الانتخابية للمرشح الذي يناصره البلطجية، وتشويه ونزع دعاية الخصوم، وهي ظاهرة مصرية بلا نزاع.

رابعا: دلالة البلطجة الانتخابية:

١- ضعف وازعات القانون لدي محترفي البلطجة من المجرمين وأعوانهم، سواء من ذوي السوابق الجنائية، أو الوافدين الجدد إلي دوائرها الإجرامية.

٢- ضعف السياسة وأساليبها وهشاشتها ووهن مهاراتها، إن وجدت لدي بعضهم، إزاء القوة المادية والمالية، والعصبية.

٣- اللامبالاة بإرادات الناخبين كأشخاص وأهمية الناخب وحريته في ذاته، بل وفي مدي الاقتناع بالديمقراطية وقيم الحريات العامة.

٤- اقتران البلطجة الانتخابية في غالب الأحيان بعمليات تزوير الانتخابات، والاعتداء أو التواطؤ مع عناصر بيروقراطية منحرفة في لجانها الفرعية.

٥- ثمة نساء مهمتهن البلطجة في أثناء الانتخابات من تاجرات المخدرات للعاهرات..الخ.. ويستهدفن المرشحات والناخبات من ذوي الاتجاهات الإسلامية، والمثقفات وتشويه سمعتهن من خلال السب والقذف العلنيين، أو التجريح والابتزاز الوقح!

إنها بإيجاز تعبير عن احتقار السياسة، والشعب والأشخاص، والانتخابات!.

غالبا ما ترتبط البلطجة الانتخابية، بالمواد المخدرة وتعاطيها وإدمانها، وفي أحيان أخري بالبلطجة الجنائية التي ترمي إلي فرض السيطرة والنفوذ والابتزاز، وفرض الإتاوات، وتنفيذ الأحكام، أو الامتناع عن ذلك، ثم هناك أنماط للبلطجة عديدة يمكن إيراد بعضها فيما يلى:

أ- البلطجي الفرد، الذي يعتمد علي قدراته الجسدية أو تاريخه الإجرامي، في إشاعة الرهبة والتخويف والابتزاز في حي أو شارع..الخ، ويستخدم أنواعا من الأسلحة كالسكاكين والمطاوي والسنج والجنازير والسيوف والقبضات الحديدية، والمسدسات، والرشاشات، ومواد كيماوية

حارقة لتشويه الخصوم، وهو أمر شائع في الانتخابات ومرتبط بالسوق السوداء للسلاح.

ب- عصبة البلطجة، التي يرأسها بلطجي أكثر سطوة من الآخرين وقدرة علي تشكيل عصبة من البلطجية، وغالبا ما تكون هذه العناصر العصبوية المجرمة هي التي يتم الاتفاق معها للعمل في أثناء الانتخابات من بعض المرشحين.

جـ- البودى جارد: وهو نمط جديد من أشكال حراسة رجال الأعمال والراقصات والفنانين، لكنه يمثل جزءا من حماية رجل الأعمال المرشح وذويه شخصيا، أما الأعمال الإجرامية الترهيبية أو التخويفية أو الإغوائية، فتقوم بها عصب بلطجة عادية.

إن الأشكال السابقة من أنماط العنف الانتخابي رسخت لدي عموم الناس، والجماعة الناخبة، نفورا وصدا، بل أدت إلي شيوع وترسيخ نزعة العزوف عن المشاركة الانتخابية، كما تشير إلي ذلك مؤشرات عقدين ويزيد من الانتخابات.

ثمة تزايد لظواهر اللامبالاة بالسياسة والانتخابات والجماعات السياسية الحكومية والمعارضة، انطلاقا من تفاقم المشكلات والأزمات السياسية، وبروز ظواهر عدم الكفاءة بين الوزراء، ورجال المعارضة، لاسيما في ظل تطورات سريعة تحيط بعالمنا، وتبدو الصفوة الحاكمة والمعارضة، وكأنها غير قادرة علي التأثير في داخل البلاد، ولا خارجها. إن أخطر ما في المناظرة حول الانتخابات، وأفضل قانون منظم لها، أنها تدور منعزلة عن طبيعة الثقافة الانتخابية السائدة، وعن جمود الأجيال السياسية، وعن نفوذ رأس المال، ودوره السلبي في التأثير علي أرادات الناخبين، وفي وصول عناصر فاسدة إلي البرلمان بالبلطجة والمال وتزوير إرادة الناخبين.

الفصل السادس عشر

التجديد السياسي المصري

مدخلا لإعادة التكيف

مشاهد انهيار رموز الطغيان في العراق، ستظل محفورة في ذاكرة الإقليم وشعوبه بكافة مكوناتها الدينية، والمذهبية والقومية والعرقية، وذلك دلالة علي نتائج السياسات الاستبدادية والسلطوية وعلي تفسخ العلاقات بين الدولة والمجتمع.

إن انهيار الدولة وأجهزتها السريع لصالح الفوضي هو نتاج لتاريخ من توحش الدولة والحكم المطلق، والنخبة السياسية الفاسدة وزبائنها، وهو أيضا الوجه الآخر لحالة المجتمع ضد الدولة وضد النخبة. أن نهب الجماهير وتدميرها لرموز الدولة ووثائقها، وأموالها، والسطو علي ميراث العراق الثقافي التاريخي، تبدو وكأنها محاولة غوغائية وعدمية مستحيلة للقطع مع ذاكرة دولتية وحضارية وميراث رمزى وظفته السلطة الديكتاتورية في تبريرها لاستراتيجيات الهيمنة الرمزية والأيديولوجية القمعية باسم الحضارة، والتاريخ العريق علي المجموعات الفسيفسائية التي تشكل العراق الحديث تحت سطوة جهاز الدولة البربرية. أن الأوضاع الناجمة عن احتلال التحالف الأمريكي – البريطاني للعراق، سوف تساهم في صياغة عالم وإقليم مختلف عن سابقة من حيث قواعده ومؤسساته وترتيباته الأمنية وموازين القوي الإقليمية، وشكل الأنظمة السياسية، وأنماط القيادة السياسية، وأجيالها، وبالجملة نحن إزاء عمليات تحاول تأسيس أسواق سياسية ونخبوية وثقافية جديدة. إن الصفوة المصرية الثقافية والسياسية المستقلة عن علاقات الذبائنية النفطقراطية، والنظم الانقلابية القومية – وأيضاً غير التابعة لمصالح الولايات المتحدة وإسرائيل وبريطانيا وفرنسا.. إلخ – مطالبة في هذه اللحظة الحرجة من تاريخ الأمة المصرية أن تأخذ زمام المبادرة الفكرية فورا لتحجيم وزن وأدوار سيحاول بعضهم أن يلعبها كزبائن للمصالح الإقليمية والغربية في بلادنا، إن ما يدعو إلي وقفة مصرية حازمة، هو ضرورة تجاوز جثث طافية من النظريات والشعارات واللغة السياسية الطغيانية التي استخدمت لتسويغ مصالح آخرين في الإقليم، وسادتهم خارجة كأداة لقهر الأصوات المصرية الإصلاحية التي يمتد تاريخها العريق إلي بدايات نشأة الدولة

الحديثة، ومنذ بدايات الحركة الوطنية المصرية المعادية للاستعمار تحت إعلام مصر للمصريين.

تخلف عن غبار ودخان نيران حرب الامبريالية الأمريكية - البريطانية العولمية على العراق، الإعلان الرسمي عن انهيار أوهام وأساطير بعضهم عن الدور الإقليمي والنخب القائدة، ودعاوهم المتكررة عن ضرورة تأجيل الديموقراطية والحريات العامة وحقوق الإنسان ودولة القانون، باسم قضايا خارجية، أو مغامرات عسكرية ناتجة عن بعض أوهام الزعامة الإقليمية لدي بعض قادة المنطقة. إن واجب المصريين داخل الصفوة الثقافية المستقلة درس إعادة ترتيب الأوضاع الداخلية، في العلاقة بين المواطن والدولة، وبين الصفوة السياسية الحاكمة والشعب، وبينهم وبين جهاز الدولة وقاعدة القانون، ثم دراسة وفحص الملفات السياسية المهمة التي تخلفت عن مواريث خمسة عقود خلت من الحكم التسلطي والتعبوي، ثمة ملفات متخمة تخلقت عن نسيج الجمود السياسي والجيلي والفكري للصفوة السياسية الحاكمة والمعارضة وأخطائهما معا.

إن التعامل مع التركة الثقيلة من المشكلات والأزمات السياسية والفنية والإدارية المصرية الممتدة منذ ما يزيد علي عقود خمسة، تتطلب أولا ضبط مفهوم فلسفي للإصلاح السياسي الشامل كجزء من منظومة للتجديد القومي المصري تتواكب وتتساوق فيما بينها، ولا بديل لمكون داخلها عن الآخر، ثانيا: تحديد الآلية ثالثا : ما هي أبرز مكونات الإصلاح السياسي والقانوني المطلوب.

أولا: فلسفة الإصلاح القومي المصري: من السلطوية السياسية إلي الديموقراطية :

طيلة المرحلة الممتدة من ثورة يوليو ١٩٥٢ إلي مصرع الرئيس السادات، تأسست الشرعية السياسية للنظام علي عدد من المصادر منها الانتماء إلي ثورة يوليو ومبادئها السياسية الاستقلال الوطني، والجيش القوي، ومعاداة الاستعمار، والعدل الاجتماعي، والدين الإسلامي، والدور الإقليمي العربي، والطابع التعبوي والسلطوي فى علاقة جهاز الدولة بالشعب ثم تعرضت هذه المبادئ إلي أزمة شرعية طاحنة بعد هزيمة يونيو١٩٦٧ ثم أدخل السادات روافد جديدة للشرعية: منها نتائج حرب أكتوبر١٩٧٣ مع وظائف جديدة للدين الإسلامى في الشرعية وكأداة

للمناورات السياسية الداخلية، والانفتاح علي الغرب والنظم البدوقراطية النفطية. والسعي إلي الرجوع إلي نظم وقواعد السوق الرأسمالي ثم جاء الرئيس مبارك علي تركة سياسية مثقلة بالعنف السياسي، والتوتر الاجتماعي، والعزلة الإقليمية والأزمة الاقتصادية وتطور في وتائر الفساد السياسي والجنائي والاجتماعي، أدي ترتيب الأوضاع المصرية إلي المزج بين الأيدي الناعمة والثقيلة الفظة لجهاز الدولة القمعي مع القوي السياسية المعارضة، وإزاء حريات الرأي والتعبير، مع إتاحة بعض فرص التمثيل لقوي سياسية محجوب عنها الشرعية القانونية كالشيوعيين والناصريين، وجماعة الإخوان المسلمين. إن هذا الاتجاه للتسامح السياسي العرفي مع قوي محظورة قانونا ولها حضور واقعي شكل استراتيجية لتخفيض معدلات الضغط الداخلي، والتخفيف من احتقانات أزمات نظام الشرعية السياسية، فضلا عن إضفاء شرعية علي المواجهة مع الجماعات الإسلامية الراديكالية وسياسات العنف المسلح، والتكفير الديني وجحد الشرعية الدينية عن النظام وصفوة الحكم وزبائنها السياسيين. شكل العنف والإرهاب، بتعبير جهاز الدولة الإعلامي وخطابها السياسي تبريرا وتسويغا للطوارئ والقوانين الاستثنائية، وتوقف استراتيجية المفرطة من أعلي باسم مواجهة الإرهاب، وضرورة الاستقرار السياسي – الوجه الآخر للجمود السياسي والجيلي والمؤسسي والإعلامي طيلة أكثر من عقدين – لتحقيق الإصلاح النقدي، الذي سرعان ما وصل إلي أزمة اقتصادية طاحنة منذ بدايات الركود الاقتصادي قبل أحداث١١ سبتمبر٢٠٠١ وارتفاع موجات التضخم الركودي، والبطالة، واضطراب سوق الصرف وعمليات نهب المال العام المصرفي كوجه آخر للفساد المنظم، وغياب الشفافية، وأزمات دولة القانون، وضعف وفساد أجهزة الخدمة المدنية، واضطراب العلاقة بين الوظائف الأمنية وقاعدة القانون بل وسياسة التشريع بالأساس، كل ذلك حدث في ظل استمرارية الطوارئ والقوانين الاستثنائية. إن حصاد هذا النمط من السياسات خلال أكثر من خمسة عقود من التسلطية السياسية تمثل بعضه في كراهية الجمهور للسياسة، وغياب المشاركة السياسية الفاعلة خارج التشكيلات البرلمانية المتعاقبة بكل ما يدور فيها بعيدا عن الإرادة العامة للأمة مع الفراغ السياسي في ظل تفاقم أزمة الشرعية

السياسية، وتآكل مصادرها التاريخية التي دارت حول مبادئ وشعارات يوليو بمختلف مكوناتها وتحولاتها، والإسلام والدين عموما والتنمية والعدل الاجتماعي، والإصلاح الاقتصادي.. إلخ أدي ذلك إلي صدع بين جهاز الدولة والمجتمع، وإلي إنتاج فجوات تتسع في الخبرة والفرص السياسية بين الأجيال وفي نكوص عن الحداثة السياسية والقانونية لصالح العودة إلي الأبنية والقيم السياسية التي تعتمد علي بؤر ومواقع القوة التقليدية في الأرياف، بل وفي هوامش وحنايا المدن الكبري في القاهرة والإسكندرية وبورسعيد والسويس.. إلخ!

ضربت الصفوة والسلطة السياسية الحاكمة، أيديولوجيا الحداثة عموما بقوة تحت حداثة تكنولوجيا قمع الحريات وحقوق الإنسان باسم مواجهة المذاهب الهدامة كالشيوعية وضد القوى الليبرالية النقدية.. إلخ ومواجهة إسرائيل، والإرهاب السياسي باسم الإسلام مع التلاعب بالدين في استراتيجيات الضبط السياسي والأيديولوجي للجماهير والمناورة مع المعارضة السياسية وفي العلاقة مع دول النفط المحافظة، والعودة إلي توافقات مع جماعة الإخوان كما حدث مؤخرا فى مظاهرات عديدة ضد العدوان الأمريكى - البريطانى على العراق ؟! المطلوب الآن العودة إلي طريق التطور الديموقراطي، والحكم النيابي، وإعادة هيكلة خريطة نظم الأفكار والبرامج والقوي الفكرية والسياسية، ومبادئ دولة القانون لاسيما في ظل انهيار وانكشاف وسقوط كافة الشعارات والمبررات المختلفة باسم تأجيل الديموقراطية، وأولوية مواجهة الخارج وقمع الحريات، أي ثمة ضرورة موضوعية لشرعية جديدة تتأسس علي عقد سياسي واجتماعي جديد تعبيرا عن الإرادة العامة للأمة المصرية، أي مصالح الأمة المصرية فوق مصالح الصفوة الحاكمة والمعارضة معا، وهي ارادة تقوم علي معصومية وحماية الفرد المصري - نأمل في انتاجه علي نحو جماعي في ظل تطور سياسي واجتماعي سلمي - إزاء أي مساس بجسده وكيانه المعنوي وإرادته وخصوصيته خارج نطاق القانون العادي وسيادته. إن تمايز المصلحة القومية المصرية عن مصالح وقرارات قادة ودول أخري أمر يبدو بديهيا، لأنه كثيرا ما تم انتهاكه لصالح شعارات إقليمية وداخلية استهدفت قمع التوق العارم للحريات العامة والديمقراطية، إن المصلحة القومية المصرية تتمايز موضوعيا ومفهوميا ودلاليا عن

الصفوة الحاكمة التي يمثل بعضها مصر، ولكنهم لا يندمجون بها، ولا يؤممها أحد أياً كان، علي نحو ما كان الرئيس السادات يدمج بين شخصه وبين مصر؟!.

ثانياً: سياسة الملفات: المفهوم والآلية:

إن تعقد المشكلات المختلفة، يتطلب المزاوجة بين الرؤية السياسية العقلانية وبين الخبرة الفنية وأولوية السياسي علي الأداء البيروقراطي والإداري ومن واقع الخبرة الدولية، تلجأ بعض الزعامات السياسية إلى إسناد ملف بعض المشكلات الكبري التي تواجه المجتمع والدولة إلي أحد كبار السياسيين البارزين من ذوي السمعة والنزاهة وعمق الخبرة والمعرفة والبصيرة والخيال السياسي الخلاق أو إسناد المهمة إلي مفكر مرموق أو أحد كبار الفلاسفة كى يفحص ملف مشكلة أو أزمة سياسية أو فكرية أو تعليمية أو تربوية أو اجتماعية ومثال ذلك التقرير الذى أعده قبل وفاته الفيلسوف الفرنسي البارز جان فرنسوا ليوتار عن الشرط ما بعد الحداثي بناء علي طلب حكومة مقاطعة كيبيك الكندية لفلسفة تطوير نظام التعليم وقد قامت الحكومة التونسية باستلهام هذه الاستراتيجية في ملفات عديدة، منها تطوير أوضاع المرأة، وحقوق الإنسان .. إلخ، أما القيادة السياسية المصرية فقد لجأت إلي أسلوب المؤتمرات وأشهرها المؤتمر الاقتصادي في أوائل عقد الثمانينيات من القرن المنصرم، ثم مؤتمر سياسي حول الوفاق الوطني عقد لبحث بعض القوانين الاستثنائية فى عقد التسعينيات، وكان شكليا محضا وغير فعال، دار حول ورقة أعدها السياسي المصري المخضرم في أروقة النظام مصطفي خليل. وهناك أيضا استلهام للتجربة التونسية في إطار لجنة السياسات حول إنشاء مجلس حكومي لحقوق الإنسان! غاية القول أن الملفات السياسية ليست بعيدة عن تقاليد وإدراكات القيادة السياسية والدولة المصرية، ومن ثم تبدو أكثرها قربا لعملية درس وفحص لمشاكلنا المعقدة في هذه اللحظة التاريخية الحرجة داخليا وإقليميا ودوليا.

ثالثا: تجديد الشرعية السياسية:

وصلت شرعية يوليو منذ عقود إلي مأزق، من حيث مصادرها وأولوياتها، ونتائجها، بل وأضحت بعيدة عن التحولات في القيم الاجتماعية والسياسية والتطلعات الشعبية إلي شرعية جديدة تتأسس علي

قيم إنسانوية، وعقلانية تعتمد علي مرجعية حقوق الإنسان بأجيالها العديدة، وعلي أهمية دور المرأة الحرة المساوي والمكافئ للرجل الحر من خلال انتاج الفرد الحر، في ظل القانون العادل والعادي، وعلي دور المؤسسات واستبعاد شخصنة السلطة، والطابع البطريركي الجديد في صناعة القرارات السياسية وإدارة عمليات النظام. إن صياغة عقد سياسي - اجتماعي جديد ينطلق من ضرورات موضوعية للعودة إلي الحداثة القانونية والسياسية وقيم المواطنة وإرساء تقاليد مؤسسية، وتربوية وتعليمية وثقافية تكرس فلسفة ومبادئ وقواعد المواطنة المصرية ذات الوجه الإنساني، المنفتح الذي يقبل بوجود الآخر الثقافي والديني والعرقي والقومي والعولمي، في إطار من الجدليات التي تجدد المواطنة والهوية عبر تفاعل حضاري وسلمي وإبداعي، شأن أمم عريقة أخري، في اليابان والهند والصين وماليزيا.. إلخ. ومصر رغم محنتها وضعفها خلال عقود عديدة خلت، إلا أن ثمة بعض بوادر لاتجاه تجديدى يلوح في أعمال عناصر تنتمي لأجيال متعددة، يمكن إعادة اغوائها بالدخول مجددا إلي ساحة الحوار والعمل العام، بعد أن طردت واستبعدت خارجه من البيروقراطية السلطوية وعناصر محدودة الكفاءة انتجت وأشاعت الجهل كقيمة للتجنيد السياسي والدخول إلي ساحة الخطاب والعمل العام.

إن التغيير السياسي ليس محض عمليات إجرائية وآليات فقط، وإنما لابد أن يكون علي المستويين الفكري والجيلي، وينطلق من فهم مختلف للعلاقة بين السلطات العامة، وضرورة إعادة التوازن في الهيكل الدستوري بين هذه السلطات لضمان فاعلية عمليات الرقابة المتبادلة، وحماية للحريات، والارتقاء بالأداء العام. إن إعادة صياغة الحياة السياسية وضخ دماء جديدة تماما مسألة ليست سهلة في ظل تراكم خمسة عقود ويزيد من اللاتسيس والفراغ السياسي والجمود والعنف، وانتشار الأصولية السياسية والدينية - علي اختلافها - ونزعتها المتطرفة، وقيمها الخارجة علي تقاليد وقيم مصر الحديثة سواء التي تأسست مع الدولة القومية، أو حتي في ظل حركة التحرر القومي من الاستعمار، أي انفتاح وتجديد واستلهام من المرجعية الأوروبية مع نزعة تحررية وإنسانية لدي بناة الفكر المصري الحديث، والمؤسسات والسياسات من المفكرين والجماعة القانونية، وبعض المستنيرين والمصلحين الأزهريين آنذاك.

تواجه مصر انحسارا شديدا في دورها الإقليمي، وقدرتها علي قيادة العالم العربـــي، والتأثير في مشكلات المنطقة، نظرا لضعف القدرة الإلهامية، التـــي كانت تستمد من تجربتها الثقافية والإبداعية، التي تآكلت وانهارت بالـــتدريج خـــلال أربعـــة عقـــود ويزيد، ونموذجها وتقاليدها السياسية والاجتماعـــية، فـــي اطار الحداثة السياسية والثقافية والقانونية، وأشكال التنظـــيم الاجتماعـــي، ونمط الحياة اليومية الذي يزاوج بين انساق القيم الحداثـــية، والتقالـــيد القومية المصرية، وتركيبة الاندماج القومي أو ما يسمي خطأ بالوحدة الوطنية.

إن التآكل التدريجي للتقاليد والقيم والمؤسسات الحديثة وتراكم الأزمات الممتدة، وضعف مهارات عناصر غالبة في النخبة السياسية الحاكمة، أدي إلي ما وصلنا إليه الآن.

محور حركتنا السياسية الإقليمية والدولية، لابد أن يتمحور أساسا حول التجديد السياسي والمؤسسي والجيلي الذي يبدأ بإسناد ملفات إلي شخصيات بارزة بالفعل لا بالمواقع الرسمية أو الإعلامية. لابد من تجديد الدستور، وإعادة هيكلة النظام القانوني ليواكب ما طرأ من تطورات مصرية وعالمية والانتقال بعيدا عن عقود من صناعة تشريعية تفتقر إلي المهنية والتوازن الاجتماعي وخارج إطار ليبرالى وديموقراطى مقارن. أن ملفات عديدة لابد من درسها جيداً، وحلها جذرياً على سبيل المثال لا الحصر : حقوق الإنسان، والتعليم الرديء العام والديني، والفساد الوظيفي والسياسي والثقافي، وأوضاع المرأة، والصحة، والحكم المحلي، والأخطر والأكثر أهمية الملف الإعلامي والصحفي، كخطوة نحو خصخصة الإعلام الحكومي وفتح المجال أمام آليات السوق، وتقويم أداء المؤسسات من حيث مردود الإنفاق عليها، وعلي مستوياتها المتدنية بكافة المعايير .. إلخ، كما برز في كل أزمة تحدث في المنطقة.

الفصل السابع عشر

أزمة الدور المصرى فى الإقليم : الحرية والفاعلية

أحد أبرز نتائج سقوط الديكتاتورية البعثية المدوى، وا حتلال العراق، هو انهيار الدولة - الطاغية كمثال على نمط الحكم السائد، والعلاقة بين الدولة البربرية والشعب التى تدنت إلى الحد الذى يمكن وصفها مجازاً بأنها كانت نكوصاً إلى ما قبل العقد الاجتماعى والسياسى!. إن انهيار التوازنات فى المكانات الإقليمية، أكد على الأدوار الكونية المؤكدة للولايات المتحدة، وبريطانيا، وفضلاً عن ترسخ دورها الإقليمى المحورى فى تفاعلات الإقليم، مع إسرائيل بوصفها القوة الإقليمية شبه المنفردة من حيث مؤشرات القوة والفاعلية، مع أدوار تركيا وإيران التى ستؤثر على العلاقات فى منطقة المشرق العربى، فى حدود المتغيرات الناجمة عن احتلال الإمبريالية العولمية الأمريكية - البريطانية للعراق. إن العقود الماضية شهدت خطاباً سياسياً ركز دوما على التنافس على لعب دور الدولة الإقليمية الأعظم عربياً، بين مصر والعراق وسوريا والسعودية بعد صعود ديبلوماسية الشيكات وتأثيرها فى الإعلام وبعض القوى الإسلامية السياسية، وبعض رجال السياسة .. الخ، ومحاولات ليبية للعب دور إقليمى فى توازنات المشرق العربى، ومصر والسودان، عبر القوى القومية والناصرية، ونظرياتها حول الوحدة الاندماجية!

بعد ثلاثة عقود ويزيد شهدنا صراعات دامية بين هذه الدول، وحروب أهلية، وتفجر العنف الداخلى فى أكثر من بلد، وصعود عنيف للأصولية الإسلامية السياسية، وتراجع الأفكار الكبرى الجامعة، كالفكرة العربية القومية الجامعة، والجامعة الإسلامية، نظراً لأن علاقات المجتمعات بالدول فى هذه المنطقة لا تزال دون الدولة - الأمة، بل وسيطرة صفوات سياسية من الإقليات المذهبية والانقلابية، والعشائرية، والعائلية بالحديد والنار وسحق حريات الشعوب والمعارضات السياسية والمفكرين والمبدعين والباحثين، كل ذلك باسم الشعب والقومية العربية وتحرير فلسطين، وعبر القهر الداخلى واستباحة المجتمعات الأهلية، وكسر منظومات القيم والحرمات التقليدية، دونما ترسخ وتأصيل للقيم

والمؤسسات السياسية والقيود الدستورية للحداثة القانونية والفلسفية والسياسية .. الخ، وفى العلاقة بين أنماط الحكم المطلق العربى، وبين الشعب فى ظل علاقات رعائية لا مواطنية!

إن سؤال ما الذى يمكن لمصرِ الدولة والمجتمع أن تنهض به فى ظل إقليم جديد مختلف، يبدو حاضراً فى الخطابات الشفاهية والصحفية والإعلامية والسياسية على اختلافها؟

إن أى دور يمكن أن تلعبه بلادنا، لابد أن ينطلق من واقع صارم يتمثل فى تراجع شديد لوزن الدولة العربية الكبرى فى الأوضاع الإقليمية قبل احتلال وانهيار الدولة العراقية. الدور المصرى فى محنة منذ أكثر من ثلاثة عقود وتتمثل أزمته فى عدد من المؤشرات منها تمثيلاً لا حصراً: تراجع مضطرد فى القدرة الإلهامية للجماعتين الثقافية والسياسية المصرية، ونمط الحياة الاجتماعية المصرية من ناحية، مع استمرارية فى تأكل القدرات على التأثير فى السياسات والتفاعلات الإقليمية عبر صياغة أولويات قوائم أعمال النظام الإقليمى، أو بعض المؤسسات العربية، بفعل صعود أدوار منافسة مدعمة بفوائض نفطية أثرت على دول وجماعات سياسية وشخصيات وصحفيين ومثقفين وفنانين.

من ناحية أخرى، عدم قدرة السياسة المصرية على تفعيل الجامعة العربية بعد عودتها إلى مصر، وتحولها إلى كيان بيروقراطى هش يفتقر إلى المهنية فى الأداء، فضلاً عن تعبيرها عن إرادات وتناقضات أعضائها، الذين حاولوا دوما إثبات مفهوم السيادة القطرية، أو العائلية أو العشائرية لكل دولة - باستثناء مصرِ والمغرب - وعدم رغبتهم فى دور عربى جامع يبدو وكأنه منافساً لكل دولة على حدة ولسيادتها ورموزها الشكلية!

من أبرز مؤشرات تراجع دورنا الإقليمى وهن القدرة على الإلهام بالأفكار والمشروعات والسياسات، أي الدور الذى تأسس على "الدولة المثال" المرغوب استيحاءها جماهيرياً، أو على مستوى بعض عناصر من النخب العربية الحاكمة، أو المعارضة، التى تعتبر مصر مختبر سياسات وخبرات يدور حول العلاقة مع الحداثة - بكافة مكوناتها - والدولة وتنظيمها وعلاقاتها بالجماهير، أو حتى فى مرحلة التحرر الوطنى و"اشتراكية الدولة"، ثم مرحلة التعددية المقيدة، واستراتيجيات

المقـرطة مـن أعلى حتى تعثرها وتوقفها، بل فى استراتيجيات مواجهة الجماعـات الإسلامية السياسية والراديكالية والعلاقة مع المؤسسة الدينية الرسـمية .. الـخ. وأهـم ملامح تراجع وضعف الدور الإقليمى، وعدم القـدرة علـى مواجهة التدخل الأجنبى عموماً، والتعثر الشديد فيما سمى بعملـية السـلام ! ورغبة إسرائيل فى تحييد وإضعاف الدور المصرى للانفراد بالسلطة الفلسطينية، والسحق الممنهج للانتفاضة .. الخ.

فـى ظـل حقـائق الإقليم الجديدة التى لم يعد مجدياً معها رفع شـعارات الماضـى، واللغـة الخشـبية التى تدور حول تمجيد الذات، وتاريخهـا الإقلـيمى إلى آخر شعارات مصر الدولة الأعظم، ومآثرها وإنجازاتها الذى بات من مألوف اللغو فى الخطابات السياسية والإعلامية الرسمية والمعارضة والشعبية كدلالة نفسية وذهنية على أزمة ممتدة فى الواقع الإقليمى، والقومى المصرى. السؤال الملح دوما ما العمل ؟

ينطلق تصورنا من ضرورة العودة إلى نموذج الدولة والمجتمع المثال - بمعنى ودلالة تاريخية ونسبية -، وينطلق أساساً من التجديدات السياسية والثقافية والقانونية، وفى تنظيم وترتيب المنظمات الطوعية فى المجـتمع، وتحرير المبادرات "الفردية" والجماعية، من الأصفاد القانونية والأمنـية والبيروقراطـية الـتى تعـتقل الحيوية السياسية والاجتماعية والفكرية للشعب المصرى.

إن الدور الإقليمى ينطلق من قدرة مصر على تحرير المجتمع و"الفرد" - لا زال فى طور التشكل غالباً - من الاعتقال الدولتى له، ويعتمد ذلك على تبنى منظومات من الأفكار والسياسات والآليات قادرة - فى حقولها السياسـية والاجتماعـية المحـررة من اعتقال الدولة لها - على تشكيل مستودع للخبرة الإقليمية، يكون مؤثراً فى تحقيق عدد من الأهداف منها:

١- أصـالة الإبداع الذاتى المنفتح على التجارب الإنسانية المختلفة، والقـدرة علـى الـنفاذية والتأثـير مـن خلال تنشيط الحيوية السياسية والاجتماعية والثقافية الشعبية والنخبوية.

٢- المـزاوجة بين القومى المصرى والإنسانى والعربى، وهى قدرة وملكـة تأليفـية - لها تاريخها فى مصر الحديثة - تستطيع الجمع بين الأبعـاد الثلاثية السالفة والتقليل من تناقضاتها. إن عمق وأصالة الإبداع القومى المصرى، سيكون مؤثراً إذا ما أدى إلى تجديد فى عمليات إنتاج

الأفكــار واســتنباط الحلــول الذاتــية فى توافقها مع الخبرات الإنسانية المقارنــة، وهــو مــا سيســاهم فى ضخ دماء جديدة فى تجارب الإقليم كمصدر للإلهام والاستمداد المرجعى.

٣- الــتجديد فـــى الفكر الدينى، والإصلاح المؤسسى للسلطة الدينية الرســمية، وأساليب إنتاج الخطاب، وهى عملية صعبة نظراً إلى ميراث عقــود من تلاعب الصفوة الحاكمة بالدين فى السياسة، وبناء الشرعية، وتــبرير سياســاتها، وفـــى التعبئة السياسية والاجتماعية، وفى الهجوم الأيديولوجـــى على خصومها السياسيين. إن تجديد الفكر الدينى لا يعنى اســتبعاده أو تحييده من ثقافة وروح الأمة المصرية، ولكن تحريره من تفسيرات تقليدية ومحافظة تم تجاوزها. ثمة إعاقات تواجه عمليات تجديد الأفكــار وأنمــاط التفكــير الدينى ومناهجه، تراكمت عبر عقود عديدة، ويمكن رصدها فيما يلى:

(أ) مجموعــات مــن الــرؤى والمفاهــيم والإدراكات الفقهية، والتأويلية البشرية المغلوطة والمبتسرة والمحافظة عبر نمط تعليمى سائد ويعاد إنتاجه.

(ب) المفاهيم الشعبية الشائعة عن الدين وقواعده وقيمه وتاريخه، والناتجة عن عمليات اختطاف عشوائى للإسلام من قبل جماعات سياسية ووعــاظ انتجها سوق دينى تسوده صراعات ومنافسات حادة بين فاعلين متعددين، واختراق فقهى وتأويلى حنبلى من إقليم النفط إلى السوق الدينى المصرى، عبر دعم مالى، وشرائط، وبث تلفازى، ونشر فى الصحف .. الــخ - وقــد حــاول هذا الاختراق، ولا يزال التأثير على أنماط التدين الشــعبى المصرى، الذى اتسم تاريخياً بالتسامح والاعتدال، وأيضاً على الرســمى، وذلــك بإعــادة تكيــيفه لتشكيل قوة ضغط وقيود على الدور المصرى الإقليمى.

(ج) محاولــة بعــض عناصر من المؤسسة الرسمية أن تستخدم موقعهــا - التعلــيمى والوعظى - فى بناء مكانة جماهيرية عبر التلفاز داخــل مصـــر، وفـــى الإقلــيم. بعــض هؤلاء اتسم بالوسطية كالشيخ القرضــاوى، وبعضــهم الآخر رفع خطاب التشدد والتزمت الذى يسود حــروب الفتاوى والتفسيرات الدينية عبر الفضائيات، فضلاً عن المزاج

الدينى المتطرف الذى ساد بعض الأوساط فى منطقة الخليج، كنتاج لعقود من الإحباط وتدهور مستويات التعليم الدينى والمدنى معاً.

(د) فوضى السوق الدينى المصرى الإقليمى بين الخطابات الرسمية، واللارسمية، وبين السنى والشيعى، وداخل السنى بين المذاهب الحنبلية والحنفية .. الخ، وبين الوعاظ بعضهم بعضاً، فى ظل تراجع دور الفقهاء ذوى المستوى العلمى الرفيع والمكانة الأخلاقية والتقوى والورع الإيمانى كما كان فى الماضى.

(هـ) تبعية بعض الفقهاء والوعاظ لمصالح أنظمة بدوقراطية فى إقليم الخليج الفرعى.

(و) فوضى وعشوائية سوق الفتاوى الدينية السياسية والعقيدية والاجتماعية والاقتصادية سواء من داخل المؤسسات أو من خارجها. أدت حروب الفتاوى إلى بعض التشكيك المتبادل فى مصداقية رموز المؤسسة ومن هم على خلاف معها من داخلها أو خارجها. أدى ذلك إلى توليد ضغوط على الجماعتين الثقافية والبحثية – والمبدعين عموماً – وإلى إنتاج المزيد من المزايدات السياسية باسم الدين، وإلى شيوع الخوف لدى بعض رجال الدين أو الباحثين فى العلوم الدينية من استيلاد اجتهادات دينية مغايرة عما هو سائد حتى لا يتعرض صاحبها إلى النقد الخشن، أو الاتهامات فى العقيدة، أو القول بالخروج عن ملة المسلمين والعياذ بالله.

(ح) تلاعب بعض السياسيين، والصحفيين بالدين فى خلافاتهم المهنية أو السياسية أو الفكرية، واتخاذ الدين سلاحاً قى حروب الاغتيالات المعنوية والتشهير بالخصوم، ولإخفاء صراع المصالح الشخصية، أو السياسية.

(ط) ضعف مستوى ونوعية التعليم العام – والدينى – أدى إلى تشوش فى النظرة بين الدين والحياة المعاصرة لدى غالبية معلمى ومعلمات التعليم العام، والأزهرى الأمر الذى أنتج أثره فى محاولة إشاعة مفاهيم مغلوطة لدى الطالبات والطلاب، والتركيز على الطقوس الشكلية، دلالة على التدين، لا الإيمان والورع والتقوى، والتسامح مما أدى إلى بروز قوة ضغط داخل المؤسسة التعليمية، تمثل قوة دعم لجماعات سياسية ترفع الدين شعاراً أيديولوجياً ورمزياً لها.

إن الخــروج من المأزق الحاد الذى وصلت إليه مصر، يتطلب تحريــر السياسة والثقافة والتعليم والإعلام من روح وضغوط النزعات المحافظة القادمة من خارج بلادنا، ولاسيما البدوقراطية النفطية، وأشكال الــنفوذ الأجنــبى الأخرى، وهذا لا يعنى الانغلاق وعدم الانفتاح، بل إن شــرطه السياســى - الــثقافى، يتمــثل فى الحد من الضغوط وتحييدها وإضــعافها مع الانفتاح الحر والضارى على أسواق مفتوحة تتبادل فيها الســلع الثقافــية والأفكار والخبرات والمؤسسات، وتتفاعل وتتنافس فيها أطراف فاعلة متعددة الانتماءات .. الخ.

إن تحريــر الســوق السياسى من القيود الثقيلة المفروضة عليه شــرط أساسى ويتواكب معه تحرير السوق الصحفى والإعلامى، وإعادة هيكلته من خلال الليبرالية الكاملة على عدد من المحاور نشير إلى بعض مبادئها العامة فيما يلى:

أولاً: فــتح أبــواب الحوار الحر والموضوعى أمام كافة القوى المصرية المستقلة - عن تأثيرات ونفوذ قوى خارجية إقليمية ودولية أياً كانــت - لــبلورة الحد الأدنى من القيم الديمقراطية والليبرالية السياسية، والأنســانوية الأساســية التى تشكل منظومة للتراضى والإجماع القومى المصرى العام، ولو عند الحد الأدنى، فى إطار قيم المواطنة المعاصرة، ومنظومات حقوق الإنسان بأجيالها كافة.

٢- تحديث سياسات الأمن الداخلى، فى ضوء المتغيرات الجديدة إقليمــياً ودولــياً ومصــرياً، أى فى إطار ضوابط دولة القانون، وحقوق الإنسان، مع إحداث تعديلات كيفية فى هياكل الأجور وزيادتها، وأنظمة الترقى، ونوعية التعليم الشرطى - فى الأكاديمية، وفى المعاهد الخاصة بأمناء الشرطة وضباط الصف والجنود - ، والانتقال إلى التعليم النوعى، والاعــتماد على اختيارات للعناصر المتميزة والذكية من بين المتقدمين، كــالمجموع، والاختبارات النفسية والثقافية المتطورة نوعيا لبناء مؤسسة جديــدة تعــتمد على الأمن الناعم والصارم والوقائى فى إطار الضوابط القانونــية الموضــوعية والإجرائــية، وذلك فى ظل تطوير للبحث فى الميادين الأمنية الجنائية والتقنية، والفنية، بل فى مجالات الأمن السياسى بمســتوياته المختلفة، فى ظل تراكمات فى الخبرات والمهارات لا يمكن إنكارهــا والمطلوب شحذها وإرهافها فى ظل حاجة موضوعية لتطوير

متبادل بين القضاء، والأمن، وتطوير للسياسات الجنائية والعقابية فى إطار إعادة صياغة وهيكلة لسياسات التشريع. وينبغى ألا ننسى قط أن الجماعة القانونية المصرية ساهمت بدور بارز في صناعة المنظومات الدستورية والقانونية الحديثة فى العالم العربى نقلاً عن تجربتنا العظمى فى مجال الحداثة القانونية خارج إطار المركز اللاتينى. من ثم يبدو مهما المزاوجة بين إصلاحات تشريعية وقضائية شاملة، وبين إصلاحات أمنية وشرطية على أعلى المستويات لإعادة الهيبة والتوازن بين الأسواق والسياسات التشريعية والقضائية والشرطية، وتكون عملية التطبيق الصارم والحاسم للقانون فوق الجميع أياً كانت مراكزهم ومواقعهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وعلى الأغنياء والفقراء معاً بلا تمييز. إن إعادة التوازن للسياسات العامة وحقول تطبيقها وفاعليها، سيؤدى إلى أن يكون الأداء الشرطى والأمنى فى إطاره الموضوعى والعادى، ولا يحمل بكافة مثالب الأداء المتدنى لوزراء ومؤسسات أخرى، فالتدخل الأمنى يأتى فى الأمور السياسية والاقتصادية والاجتماعية كأحد مكونات أساليب المواجهة، وليس فقط الأداة الوحيدة حيناً، أو الأساسية والمحورية فى أحيان أخرى، فهذا أمر بالغ الغرابة سياسياً ؟!

ثانياً: العقد الاجتماعى – السياسى الجديد، يدور حول دولة القانون الحديث، وهذا يعنى العودة إلى الدولة الخاضعة للقانون والمطبقة له، لأن البعض – داخل الصفوة والبيروقراطية – حول الدولة وأجهزتها، وسيلة للثأرات الشخصية، أو الابتزاز والتشهير. الدولة المصرية عريقة وراسخة، ومن ثم فهى دولة لحماية حريات "الأفراد" و"المواطنين" وليست شأن الدولة البربرية – ما دون القومية وما دون العقد الاجتماعى – التى سادت ولا تزال فى غالب العالم العربى. إن الدولة فى مصر إنتاج تاريخى – اجتماعى، وثقافى رفيع المستوى، وخاصة مع الدولة الحديثة، وعلى هذا سوف تساهم إعادة الهيكلة والهيبة لدورها الناعم والقوى سياسياً فى التأثير على التطور السياسى فى دوائر البدوقراطية النفطية، ونظم الأقليات المذهبية والعشائرية والمجموعات الانقلابية فى العالم العربى، ولاسيما إنها كانت دولة حداثة بالأساس، وليست فقط دولة قمع،

وهـــذا حق ينبغى أن يقال فى مواجهة بعض الاتجاهات التى تشيع اليأس من الإصلاح السياسى القادم بإذن الله.

ثالثاً: مقرطة وسائل الإعلام التلفازية والمقروءة والمسموعة. إن حالتـــنا الإعلامـــية يفرح بها أعداء بلادنا وهؤلاء الذين يريدون لمصر الانكفـــاء المـــريض علـــى الذات – صناع الرجل المريض فى الشرق الأوســـط–، وبعضـــهم مطلوب فك الارتباط معهم، حتى تتحرر حريات الـــرأى والتعبـــير والإبـــداع من القيود المفروضة عليها، بحكم علاقات رســـمية مع هذه البلدان المحافظة، والتى للأسف هى فى أضعف أحوالها الآن لتغير زمن الزهوّ والجلافة النفطية البدوية! من هنا فك الارتباط مع القيود التى وضعتها الأنظمة النفطية المحافظة على إنتاج الآراء والفنون والتألـــيف لقـــبولها، ينـــبغى أن نتحرر من هذه القيود الآن، لأن السوق المصـــرى يمكـــنه استيعاب إنتاجنا مع تطويره واعتماده على معاييرنا الأخلاقـــية والثقافـــية والإبداعـــية المختلفة. وأن ثورة وسائل الاتصال والمعلومـــات ســـتؤدى إلى استعادة حيويتنا الإبداعية والثقافية، وتنظيف الســـوق الإعلامـــى والـــثقافى والإبداعى المصرى، من جثث رديئة من الكتابة "والإبداعات"! وغيرها.. إلخ!

ثالـــثاً: مصر كمركز نشط للحوارات الحرة والنقدية أى تحويل بلادنـــا كما كانت قبل خمسين عاماً خلت، بؤرة تفاعلات خلاقة للإبداع، والإنـــتاج الـــنقدى فى كافة المجالات، لكنها من أسف تحولت على أيدى عناصـــر من موظفى وبيروقراطيو السلطة الثقافية الرسمية – وللأسف بعـــض المواقع المعارضة – إلى تجمع لزُمر وعصب وتحالفات مصالح بين مثقفى الدول النفطقراطية البدوية والعشائرية، وبعض المستفيدين، من جوائـــزهم، ولجانهم، وكمستشارين لهم، وكتبة، ونقاد لأعمالهم. لابد من ضرب هذه الأوكار الفاسدة بقوة وحسم، وهناك فارق بين أن تكون مصر ناشـــر العالم العربى، وأبرز منتدياته، وحواراته، بل والتعريف بمواهبه، وأن يسيطر على هذا عُصب تحركها مصالحها الشخصية لا مصالح أمتنا المصـــرية ومبدعـــيها. وفـــى هـــذا الإطار يمكن المزاوجة فى تخطيط السياســـات والأنشطة بين المؤسسات والآليات الرسمية والأهلية فى حقل الثقافة.

إن مـــا ســـبق مجرد بداهات - تبا لها - ومبادئ ليست جد ،
لكـــنها غابـــت عنا لعقود، لكن تذكرها يبدو مفيداً، ونحن نحاول استعادة عافيتـــنا ويقظتـــنا فى مواجهة إقليم انهار، ويعاد بناؤه، ولتكن اختيارتنا المؤسســـة على الحرية وحقوق الإنسان، والدولة حامية الفرد والمواطن طريقـــنا لإعادة بناء الداخل كمقدمة لعودة دور إقليمى مصرى ذهب مع عودة الإمبريالية فى ثوبها العولمى لاحتلال أراضى دولة عربية شقيقة.

لا مجـــال أمام مصر سوى التجديد السياسى الشامل، كأحد أبرز أسلحتنا فى التعامل مع قوى التجديد الحية فى المنطقة والعالم التى ستقف مع مصر الجديدة، وهى تستعيد عافيتها بالعلم والكفاءة والموهبة والوطنية الإنســـانية الرحـــبة، كأمـــة جديرة بمكانة فى نادى الشعوب الديمقراطية الحـــرة، ومن ثم قادرة على الإبداع السياسى والفكرى والتقنى.. لسنا أقل من الهند! هيا إلى العمل!

الفصل الثامن عشر

سياسات الأمن فى العالم العربى: الحرية والتحديث

مــا مــدى فاعلــية الإجــراءات الأمنية ؟ ما قيمة المعلومات الاســتخباراتية التى تعلن بين الحين والآخر عن توقع عمليات انتحارية وتفجــيرية داخــل بعــض الــدول العربــية؟ هل تكفى عمليات التأمين والحراسة؟

هل هناك صعوبة فى اتخاذ إجراءات وقائية ضد مصادر الخطر، وفى ظل أية شروط ؟ أسئلة أعيد إنتاجها وتداولها من بين نيران ودماء ورماد وأشلاء ضحايا تفجيرات شرق الرياض بالسعودية مساء ٢٠٠٣/٥/١٢ ، والأخرى التى حدثت فى مدينة الدار البيضاء مساء ٢٠٠٣/٥/١٧.

لا مراء أن الأسئلة السابقة، تمثل تعبيراً عن بروز أوجه عديدة للعجز فى السياسات والسلوكيات الأمنية، إزاء مصادر تهديد الأمن الداخلى من بعض الجماعات الإسلامية الراديكالية، ولاسيما عولمية التوجه كشبكة القاعدة ؟ ومن الملاحظ أن بعض البلدان كالسعودية ساهمت فى تكوين ودعم الشبكة ماديا ولوجيستيكيا واستخباراتيا ، وشكلت بيئة أفكار وحركة وتجنيد ملائمة لنمو هذا النمط من الجماعات الراديكالية، بل وملاذا آمنا لكوادرها !

من أين تولد الخلل والعجز؟ هل يعود ذلك إلى تواطؤ ما يرمى إلى إبعاد "الدولة السعودية" عن مسرح عمليات القاعدة كما كان يحدث فى العقود الماضية مع الجماعات الإسلامية السياسية الأخرى؟

تطرح الأسئلة السالفة أموراً عديدة حول مصادر الخلل فى السياسة الأمنية ، وفى مفهومى الأمن والقوة والعلاقة بين الأمن والدين الإسلامى؟ سوف نحاول تناول بعض أوجه الخلل فى السياسات الأمنية، ومصادرها، وكيف يمكن تطوير الأمن فى إطار من الحرية وحقوق الإنسان فيما يلى:

أولا: المعضلة الأمنية :

المعضلة الأمنية فى بعض الدول العربية إزاء الجماعات الإسلامية الراديكالية، تتمثل فى أن هذا النمط من المنظمات السياسية

السرية يعد أبرز البدائل السياسية للأنظمة والقادة ، الذين ساهموا فى دعمها، وتوفير البيئة الملائمة لعملها والتى تم توظيفها فى التجنيد والتوسع وبناء القواعد والخلايا بعيداً عن متابعة دقيقة – ومثالها السعودية، ودول الخليج، ومصر الساداتية–، وذلك فى مرحلة مواجهة القوى اليسارية والقومية والشيوعية بمساعدة الولايات المتحدة لمواجهة الاتحاد السوفيتى ونفوذه فى المنطقة ، وفى أفغانستان.

إن العقود الماضية أدت إلى تراكم ثقافة وبيئة قيمية ونفسية متشددة بين فئات اجتماعية عديدة، الأمر الذى أدى الى تغيير فى غالب المزاج الدينى الجماعى نحو المحافظة الاجتماعية والتشدد والتزمت فى المفاهيم والتصورات، حول القيم والقواعد الدينية عموما، والإسلامية على وجه التحديد ، وغالب هذه المنظومة التزمتية من القيم والإدراكات جاءت نتاجاً للاستعارات الثقافية من فقه البداوة النفطى، وسياسات مؤسساته الدينية وخطاباتها الحادة والمتوترة، ورغباتها فى مد سلطانها وتأثيرها على مراكز إنتاج الفكر والفقه والعلم الدينى التاريخية- الأزهر والإنتاج المعرفى والتأريخى حول الإسلام من الجماعتين الأكاديمية والدينية فى مصر- كمحور لمد نفوذها حول العالم العربى، والمجتمعات الإسلامية الأخرى.

إن إرث سياسات مد النفوذ بهدف لعب أدوار إقليمية ودولية مؤثرة للسعودية، أصبح يشكل أبرز القيود الباهظة على حركة الصفوات السياسية، وجهاز الدولة فى هذه البلدان. إن الجماعات الإسلامية والقاعدة تبدو وكأنها الوجه الآخر للعبة السياسية المحاصرة، فالصفوة وجهاز الدولة والبيروقراطية ترفع ذات الشعارات – ولو بصياغات أخرى- وتبنى شرعية سلطاتها على غالبية الأسس والمعايير المرجعية الإسلامية التى تستند إليها الجماعات ، والتى تجحد شرعية النظام وقادته. تبدو المعضلة أكثر تعقيدا هنا، إن أية استراتيجية للإدماج السياسى لبعض عناصر حركية تنتمى إلى الجماعات الإسلامية السياسية، تبدو لدى بعض أجنحة السلطة السياسية بمثابة خطوة على طريق تغيير وإزاحة الصفوة السياسية الحاكمة، لأسباب عديدة على رأسها: تشكل وتراكم ميراث من تلاعب الحكام بالدين فى السياسة، وتبرير السياسات وبناء الشرعية مما أدى إلى إحداث تغيير وتحويل فى القيم السياسية والدينية لعناصر عديدة

فى الصفوة والجهاز البيروقراطى والأمنى نحو القيم الإسلامية والعقائدية، التى تنتمى الى التفسيرات الفقهية المتزمتة والمتشددة .

من هنا شكلت بيئة التحولات فى الأمزجة والقيم والمعايير الفقهية المحافظة، نقطة تحول داخل جهاز الدولة والمجتمع تجعله ملائماً وطيِّعاً للبدائل السياسية الإسلامية، ولاسيما فى ظل بيئة عولمية وإقليمية ملائمة من حيث انعكاسات ضغوطها فى رفع معدلات الغضب الشعبى على أسس دينية إزاء السياسات الأمريكية، والإسرائيلية إزاء الفلسطينيين والمسلمين عموما.

١- إن تأسس الأجهزة الأمنية السعودية على أسس ومعايير دينية وهابية متشددة - مع المؤسسة الدينية الرسمية- يجعل إمكانيات اختراق القاعدة وغيرها محتملة وممكنة حيث تجد بيئة ملائمة لحركتها وتجنيدها للكوادر الشابة، ولاسيما الجيل الرابع بسماته وقدراته التعليمية وخلفيته الاجتماعية، فضلا عن أن الأهداف الناعمة والرخوة لا حدود لها داخل المملكة العربية السعودية ، بل وغيرها من دول المنطقة. من هنا تبدو معضلة أية محاولة لبناء منظومة عقائد أمنية تتأسس على مفاهيم حديثة لمواجهة المنظمات الإسلامية الراديكالية كالقاعدة ، لأن المنظومة الأمنية وقيمها تتطلب أن تكون هناك قيم وتقاليد وقواعد حديثة - فى إطار دولة أمة- وهذا ما لم يتوافر فى حالة السعودية ودول الخليج وغالبية الدول العربية. من ناحية أخرى كيف يمكن لآلة أمنية تم تنشئتها على أسس وهابية لمرحلة طويلة- منذ ظهور المملكة على خريطة المنطقة، وهى مدة وجيزة فى عمر الزمن - أن تتقبل تغيرات سريعة ومطلوبة كى تستطيع مواجهة القاعدة وغيرها. من ناحية أخرى، الميل إلى التوازنات، والتسامح مع بعض كوادرها من ذوى الأصول الاجتماعية المتميزة، ومراعاة هذه الاعتبارات شكل ثغرة أمنية هائلة. معضلة الأمن الداخلى، يمكن إيجازها فى أن ذهنية وتكوين الأجهزة الأمنية - فى بعض من الدول العربية - تعتمد على التكوين الدينى المحافظ فى مواجهة التكوين الإيديولوجي المتشدد للجماعات.

٢- هناك خوف من أى سياسة لتحرير السوق السياسى والحزبى والإعلامى من القيود القانونية والأمنية، قد تؤدى إلى فتح الباب أمام إنتاج ضغوط من نمط جديد لم تألفه الصفوة الحاكمة، والآلة الأمنية ،

ومن ثم يتم التحفظ الشديد على أية مطالبات فى هذا الصدد لتغيير قواعد اللعبة السياسية لامتصاص مصادر إنتاج الغضب السياسى والدينى. بل إن الخوف يتحول إلى رعب من أن عمليات تطوير النظام السياسى سيفتح الباب أمام موجة للنقد الاجتماعى والسياسى للصفوة وسياساتها ، والفساد الوظيفى والسياسى، ونتائجه معروفة هو المحاكمات القضائية.

٣- أن التفجيرات الانتحارية للقاعدة ، تكشف واحدة تلو الأخرى عن تنامى قدراتها التنظيمية والمعلوماتية واللوجيستيكية، والتجنيدية، فضلا عن أنها تمتلك القابلية للتجدد وامتصاص الأزمات ، عن بعض الجماعات الإسلامية الراديكالية الأخرى.

ثانيا: مصادر الخلل فى السياسات الأمنية العربية:

يمكن أن نحدد مصادر إنتاج الخلل والفجوات فى بناء المنظومات الأمنية فيما يلى:

١- المنظومات التسليحية، فى بعض الحالات العربية تبدو فيها أنماط تسليح الأجهزة الأمنية غير متطورة، أو أكثر حداثة مع بطء فى الحركة والأداء الأمنى لانخفاض بعض مستويات الكادر الأمنى ومهاراته ووعيه السياسى.

٢- علاقة الأجهزة الأمنية مع مفهوم القوة، الذى يدركه ويفهمه بعضهم على نحو طغيانى فى المجالين السياسى والجنائى، فى ظل غياب للقيود والضوابط القانونية فى العلاقة مع "المواطنين" ، حيث تمارس القوة الباطشة بلا حدود ، ولا تقف إلا أمام الحكام وعائلاتهم ، أو القبائل الكبرى، ومن ثم "المواطن" – لم ينتج سياسيا فى الواقع العربى– يبدو مستباح الحرمات جميعها إزاء جهاز الأمن.

٣- إدراك الأمن لدى الصفوة السياسية الحاكمة، يغلب عليه المفهوم الآداتى لاستخدام القوة المادية، وتمثل القوة أداة للإخضاع والقسر للآخرين سواء لقوى المعارضة السياسية أو للفئات الاجتماعية المحكومة التى عليها الطاعة والإذعان. تمثل القوة المادية، والأيديولوجية الدينية محور السياسة والمصالح والسلطة، ومن ثم هى أساس العمل السياسى والاقتصادى، ومن خلال اللجوء الى أجهزة القمع "المشروع" ، يمكن التصدى للمشكلات، من المنظور الفنى والأمنى للسياسة لدى الحكام.

٤- المفهوم الآداتى للقوة المادية هو الذى يسود لدى رجل الأمن - إلا باستثناءات محدودة لدى بعض رجال الأمن ذى التكوين والثقافة السياسية والمهارات فى بعض البلدان-، ومن ثم لا توجد حزمة من السياسات يدخل الأمن كأحد مكوناتها لمواجهة مصادر الخطر الناجم عن الجماعات الإسلامية الراديكالية، أو غيرها، وإنما الاعتماد الحكومى الدائم على الآلة الأمنية وحدها للردع والتدخل، وغالباً هناك حدود للقوة واستخداماتها، وانكسارها عند مرحلة ما من مراحل تطور الصراع.

٥- إدراك "المواطن" للأمن وأجهزته، يمثل عقبة فى رفع مستويات فاعلية جهاز الأمن، إذ يدرك رجل الشارع الأمن بوصفه قوة قهر خارجية وبرانية وقدرية ولا راد لقضائها، وأنها تستخدم لخدمة السلطة، أو سراة القوم الذين يمكنهم شراء الأمن وتوظيفه لديهم - خذ حالة الحراس الخصوصيين وبلطجة البودى جاردز فى مصر مثالاً-، فضلاً عن إدراك الأمن وأجهزته كشر يتطلب الابتعاد عنه، أو اعتبار الأمن مسئولية الحكومة وحدها ولا شأن " للمواطن " به من قريب أو بعيد، وهو ما يمثل فجوة فى العلاقة بين المواطن وأجهزة الأمن.

٦- تعامل بعض أجهزة الأمن العربية مع الجماعات والظواهر الدينية بوصفها دينية وتتطلب بعض الإرشاد والوعظ الدينى المضاد على نفس الأرضية التفسيرية المتشددة، عن طريق بعض وعاظ أجهزة الأمن الذين لا يطرحون إشكاليات الشرعية والسلطة والفساد والإصلاح ... إلخ!

٧- اعتماد غالبية الأجهزة الأمنية على نوعية من الجنود تفتقر إلى الملكات والمهارات الذهنية، ومن ثم تتسم بالبطء فى الحركة، والأداء وعدم القدرة على المبادرة أثناء الأزمات فى انتظار إشارات الضباط ... إلخ!

٨- حدود عملية تعبئة الأجهزة الأمنية مع تطور نوعية الخطر ودرجاته، والتعبئة النفسية والحشد إزاء عدو غامض - فى الحالة الإرهابية - تؤدى بعد فترة إلى انكسار التعبئة وترهلها وتراخيها، وبعدها يبدأ الخصم فى توجيه الضربات.

٩- المعالجات الشعاراتية والإعلامية للحكومات مع أزمة الفكر والمؤسسات والتعليم الدينى، وذلك دونما طرح لإستراتيجيات لمواجهة الاختلالات الخطيرة فى هذا المجال.

إن خطاب تطوير وإصلاح الخطاب والتعليم الدينى، موجة للإعلام والإدارات السياسية فى أمريكا والغرب ولمحاولة تطويق الضغوط الغربية على بعض الحكومات العربية، من ناحية أخرى ثمة نقص فادح لدراسات علمية منضبطة حول الخطاب الدينى.

١٠- هناك أزمة فى تحليل المعلومات المتاحة، فضلاً عن أزمة فى اختراق دائرة التخطيط وصنع القرار داخل تنظيم القاعدة.

ثالثاً: الأمن والحرية: إصلاح بنية المفاهيم الأمنية:

ثمة حاجة ملحة لإصلاح منظومة العقائد الأمنية فى النظم السياسية العربية فى ضوء التحولات الكبرى التى تمت فى العالم والإقليم، ولاشك أن ثمة مبادئ أساسية ينبغى أن ينهض عليها إصلاح المفاهيم والسياسات الأمنية، ونطرح هذه المبادئ فيما يلى:

١- إعادة تعريف مفهوم القوة الأمنية أو إصلاح النظرة العربية لها، من القوة العمياء الغشوم إلى القوة الناعمة والرحيمة لكنها رادعة وحازمة، فى إطار القانون.

٢- احتكار جهاز الدولة للقوة المشروعة يعنى أنها لا تفرق بين "المواطنين" على أساس الانتماء الاجتماعى والقبلى والعشائرى والعائلى والقومى والعرقى والدينى والمذهبى، أو الوظيفى.

٣- خضوع القوة البوليسية والأمنية لقاعدة القانون، وتخضع لأحكامه فعلاً لا شعاراً.

٤- الأمن قوة احترام لحقوق الإنسان وكرامته وأمنه لا قوة قهر وابتزاز للمواطن وحرماته كما يحدث فى غالبية البلدان العربية وكشفت عنه الحالة العراقية والتقارير الدولية لمنظمات حقوق الإنسان.

٥- قوة ناعمة الظهور والأداء، لكنها قوة ردع هائلة وحازمة وكثيفة الثقل.

٦- قوة نوعية، لا قوة كمية عمياء ومحدودة الكفاءة ومنفلتة عن الضوابط الإجرائية والموضوعية والمهنية، لوظيفة رجل الأمن.

٧- قوة حديثة التكوين والمفاهيم ومتطورة التسليح، وحداثية الفكر السياسى والأمنى، أى قوة أمنية تؤمن بالقيم السياسية والاجتماعية لدولة القانون الحديث، ومنظومات حقوق الإنسان بأجيالها المختلفة - وهى منظومة لابد أن تكون جزءاً لا يتجزأ من سياسة التعليم المدنى والدينى والشرطى - وضرورة استبدال الجندى العادى بالجندى المحترف ذى التعليم المتميز داخل أجهزة التعليم والتدريب الشرطى.

٨- ضرورة إجراء تعديلات هيكلية فى أجور رجال الأمن فى البلدان العربية المعسورة حتى يمكن انتقاء نوعية متميزة وذكية من المورد البشرى المتعلم وجذبها للانخراط فى العمل الشرطى كجنود وضباط صف . . إلخ.

٩- السياسات الأمنية والأجهزة المنوط بها تطبيقها، لابد أن تكون جزءاً من حزمة سياسات متكاملة اجتماعية واقتصادية وثقافية وإعلامية فى التعامل مع مصادر تهديد الأمن الداخلى فى كل بلد عربى - جماعات راديكالية، عصابات منظمة للاتجار فى المواد المخدرة، تزييف العملات، تبييض الأموال.. إلخ-، ولا ينبغى أن تقتصر المعالجات الأمنية على مجرد استخدام الآلة الأمنية بوصفها الأسلوب الأوحد أو الأهم للمعالجة، وهو أمر أنتج فى بعض الأحيان نزعة ثأرية كما فى حالات الجزائر والسعودية ومصر.

١٠- إن الإرهاب والعنف باسم الدين، هو عنف يمارسه من يعتقدون أنهم ينهضون بمهمة مقدسة، ومن ثم يرون مشروعهم وعملياتهم الانتحارية والتفجيرية استشهادية، وأنها هى المشروعية ذاتها، ومن ثم يتطلب ذلك معالجة سياسية وفكرية أساساً.

١١- سياسة لبناء الثقة بين "المواطن" - الغائب عن المشاركة وعن المواطنة معاً - وبين النظم السياسية والصفوة الحاكمة، ليس بوصفه مخبراً وعميلاً للأجهزة المباحثية، وإنما كشخص يثق فى حكم القانون، وإن اللجوء إلى الشرطة هو لتطبيق القانون على الجميع أياً كانت مكانتهم السياسية والاجتماعية بلا تمييز، ومن ثم كسر حواجز الخوف بين المواطن والأمن كجهاز قمع.

١٢- الأمن المتكامل والمتوازن بين قطاعاته المختلفة، أى بين الأمن السياسى والجنائى، والاجتماعى والمرورى والاقتصادى...إلخ، لأن أى خلل فى التوازن يؤدى إلى توليد مصادر تهديد جديدة.

إن بناء منظومات أمنية حديثة فى إطار دولة القانون والحريات تبدو صعبة ومعقدة، ولكنها ممكنة فى العالم العربى، ولاسيما وقد بات واضحاً أن المعضلات الأمنية فى السعودية والمغرب، ناتجة عن مدركات سياسية للأمن تجاوزتها المدارس والعقائد الأمنية المقارنة، والأخطر نوعية من مصادر التهديد الأمنى المتغيرة وخرائطه ومنظماته، وجرائمه.

الفصل التاسع عشر

مستقبل الجماعات الإسلامية السياسية فى مصر: تمرين فى تحليل الغموض وعدم اليقين وتجلياتهما

هل يمكن المغامرة – هى كذلك – بالكتابة أو الحديث عن مستقبل الجماعات الإسلامية السياسية؟ الواقع أن ثمة قيود تحيط بالحديث عن هذا العنوان العام والغامض؟ مستقبل من تحديداً داخل ما يسمى بالجماعات الإسلامية، لأن الجميع ليسوا سواء؟ هل نقصد بذلك المؤسسات الأصولية الرسمية؟ هل الجماعات الدعوية أو ما سبق أن أطلقنا عليه جماعات الأسوة الحسنة؟ هل الجماعات الصوفية؟ وداخل هذين النمطين من الجماعات والمنظمات والمؤسسات الدينية أيهما؟ وفى ظل أى النظم السياسية؟ وفى ظل أية احتمالات وسيناريوهات يتم الحديث؟ هل نتحدث عن مستقبل الجماعات الإسلامية السياسية من داخل هذه الجماعات، خذ مثلا الإخوان المسلمين .. فى أى بلد؟ هل مستقبل ما يسمى بالتنظيم الدولى؟ هل نتحدث عن الجماعة الإسلامية فى لبنان، أم جماعة النهضة فى تونس؟ أم الأحزاب التكفيرية، كجماعة المسلمين – التكفير والهجرة –، وفى أى بلد عربى؟ هل نتحدث عن المنظمات الإسلامية الكفاحية ضد الاحتلال الإسرائيلى كحماس والجهاد الإسلامى فى فلسطين؟ هل نتحدث عن الأحزاب الشيعية كحزب الدعوة والمجلس الأعلى للثورة الإسلامية فى العراق؟ أم الأحزاب السنية فى عراق ما بعد صدام؟ هل نتحدث عن حزب الله فى لبنان؟ هل نتحدث عن الأحزاب والمنظمات الدينية الشيعية فى المنطقة الشرقية فى السعودية، أو فى البحرين، أو فى الكويت؟ هل نتحدث عن المنظمات الإسلامية السياسية عولمية النشاط كالقاعدة مثلا؟ أم المنظمات الرسمية أو الطوعية الإسلامية التى تلعب أدوارا لصالح بعض الدول العربية كالسعودية مثلا؟

الأسئلة السابقة هى تعبير عن عمومية، وغموض العنوان وأسئلته.

ثمة ملاحظات أخرى على العنوان، وهو صعوبة المقاربة التحليلية لموضوعه فى عموميته وغموضه، لافتقار الحقل السياسى الإسلامى لبنية معلوماتية، وأدبيات رصينة من زاوية التحليل – إلا باستثناءات محدودة وغير كافية – عن مجمل الجماعات الإسلامية

السياسية، وتصنيفاتها، وتطوراتها؟ لاعتبارات عديدة يمكن رصدها فيما يلى:

أ- أن غالب الجماعات الإسلامية السياسية، يغلب عليها طابع السرية والحجب عن الشرعية القانونية، ومن ثم فهى محظورة ومطاردة أمنيا، ومن ثم المعلومات حولها، يغلب عليها الطابع الصحفى والإعلامى بابتساراته وعدم دقته، ومبالغاته. أو معلومات بعضها مستمد من المصادر الأمنية ونشرتها أجهزة الإعلام، ومن ثم فهى أحادية الاتجاه، وتغلب عليها الطبيعة الاتهامية الجنائية، لا المعلومات الدقيقة والتى تنطوى على الحد الأدنى من الموضوعية. أو بعض المعلومات القضائية محدودة الانتشار والتوزيع، ومن ثم تنطوى على التحفظات المنهاجية فى التعامل مع هذا النمط من المصادر والمعلومات حول جماعات لا تزال محظورة ومطاردة.

ب- بعض المنظمات الإسلامية عولمية الأنشطة، كشبكة القاعدة، لا تزال المعلومات حولها مزيج من المعلومات الاستخباراتية التى تتسرب عن عمد عن طريق بعض الأجهزة العربية، كالسعودية التى ساهمت فى تكوينها ودعمها، أو الأمريكية أو البريطانية أو الفرنسية أو الألمانية. ومنذ أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ والمعلومات الصحيحة والخاطئة عن الشبكة تتدفق لتزيد معرفة بعض الباحثين تشوشاً حول تشكيلاتها، وبنياتها التنظيمية، وخلاياها وطرق عملها، حيث لا تزال المعرفة الدقيقة حولها أمراً تشوبه السرية، والاضطراب والتشوش، فى ظل سيطرة الولايات المتحدة، وأجهزة مخابراتها على المعلومات التى تم الحصول عليها بعد غزو أفغانستان، ومع ذلك يبدو من عمليات مومباسا، والرياض، والدار البيضاء، أننا إزاء تنظيم لايزال ينطوى على أسرار عديدة ومستورة حتى هذه اللحظة، وأن لديه القدرة على امتصاص الضربات، وإعادة تنظيم وهيكلة وتخطيط عملياته، وجمع المعلومات حولها، وقدرته على اختيار أهدافه الناعمة أو الطرية Soft target - الذى يشيع من خلالها الرعب والخوف-، وأيضا أماكن ضرباته.

إن الملاحظات السابقة على موضوعنا تشير إلى صعوبة أية محاولة جادة وموضوعية لمقاربته تحليلياً فى اللحظة الراهنة من تطور الشبكة، والمعلومات والمعرفة حولها.

يمكننا تناول بعض أوجه موضوعنا فى مصر على هذا النحو:

إن تناول مستقبل الجماعات الإسلامية السياسية فى مصر، لابد أن يتحدد فى إطار الأجلين المتوسط والبعيد، وهذا يتطلب التعامل مع الموضوع فى ظل العلاقة بين الجماعات الإسلامية، والنظام السياسى المصرى، وسيعتمد ذلك على احتمالات تطور النظام والصفوة السياسية، ثم إمكانيات تطور الجماعات ذاتها. من ناحية أخرى، العلاقة بين الجماعات بعضها بعضاً من حيث التعاون أو التنافس الأيديولوجى، أو السياسى فى الشارع سأتناول هنا ثلاث سيناريوهات أو سنارات – بحسب تعبير أستاذنا د. إسماعيل صبرى عبد الله– كما يلى:

السيناريو الأول: النبذ والإقصاء.

السيناريو الثانى: الإدماج الجزئى.

السيناريو الثالث: الإدماج الكلى.

السيناريو الأول: النظام السياسى المصرى والجماعات الإسلامية السياسية: النبذ والإقصاء:ينهض هذا السيناريو على الافتراضات التالية:

١– إن طبيعة سياسات الدين واستراتيجياته لدى الصفوة السياسية الحاكمة منذ ثورة يوليو ١٩٥٢، وحتى اللحظة الراهنة، تقوم على ضرورة تأميم الدين الإسلامى، والتصدى لكافة الجماعات والأشخاص والقادة الذين يحاولون الاستيلاء على الدين الإسلامى، وتوظيفه فى اللعبة السياسية، سواء إزاء النظام وصفوته الحاكمة، أو إزاء الفئات الاجتماعية المختلفة، وذلك لاعتبارات عديدة، منها تمثيلاً لا حصراً:

(أ) إن استخدام أى جماعة للدين فى السياسة تشكل تهديداً لمصالح الصفوة، وأمن النظام.

(ب) توظيف الدين فى الصراع السياسى من قبل أى جماعة يؤدى إلى يسر عملية التعبئة السياسية والتجنيد والتحريض المادى، والرمزى على النظام.

(ج) إن توظيفات الدين فى العمل السياسى، يطرح مسألة شرعية النظام السياسى ومرجعيته، بكل مترتبات ذلك.

٢– إن الصراع حول دور الدين فى السياسة المصرية بين النظام والجماعات الإسلامية كالإخوان المسلمين، والجهاد والجماعة الإسلامية.. إلخ شكل تراكما من التجارب السياسية، تشير إلى ضرورة

استبعاد القوى السياسية الإسلامية فى ضوء وتاريخ علاقات الإخوان مع تنظيم الضباط الأحرار من ناحية، ومصادمات الجماعة مع النظام فى مراحله المتعاقبة من الناصرية إلى الساداتية من ناحية أخرى، وأن هذا التاريخ الممتد من المحاكمات والسجون والمعتقلات والإعدامات تم فى إطار حظر شرعية الجماعة من الناحيتين القانونية والسياسية.

إن تجارب النظام السياسى، وأجهزته بلورت مجموعة من العقائد السياسية، والأمنية والبيروقراطية إزاء هذا النمط من الجماعات، ومتابعتها، واعتبارها تمثل أحد مصادر تهديد شرعية وأمن واستقرار النظام السياسى، وصفوته الحاكمة وجهاز الدولة ذاته. هذا الإدراك السياسى لخطورة الإخوان، والجماعات الإسلامية الراديكالية، يمكن استخلاصه من تاريخ هذه العلاقات وأزماتها المتعددة واستراتيجيات تعامل النظام وجهاز الدولة مع الجماعات الإسلامية السياسية.

٣- إن استخدام النظام والصفوة السياسية الحاكمة للإسلام فى السياسة فى إطار عدد من الوظائف منها: توظيفه كمصدر رئيس فى بناء الشرعية السياسية، والتعبئة والحشد، وأداة لاستبعاد بعض القوى السياسية اليسارية الراديكالية كالشيوعيين، وأحد أدوات السياسة الخارجية المصرية إقليميا وفى إطار العلاقات مع الدول الإسلامية، وفى التوازن السياسى بين القوى السياسية المختلفة كما حدث فى عصر الرئيس أنور السادات واتخاذه غطاءً لحركته لإعادة صياغة السياسة الخارجية المصرية تجاه السعودية والخليج، وفى إطار إعادة التوازن مع الاتحاد السوفيتى ... إلخ.

٤- اعتمد النظام المصرى منذ محمد على، وجمال عبد الناصر، وأنور السادات، على استخدام المؤسسة الدينية الرسمية فى إطار الوظائف التى تعتمدها الدولة للإسلام عموما، سواء على المستوى التعليمى، وإنتاج الخطاب الدينى، والتوظيفات السياسية التابعة لتحديدات النظام.

٥- فى عصر الرئيس السادات تشكلت خبرة جديدة فى توظيف الإسلام والمناورات به وعليه وحوله بين النظام وصفوة الحكم وبين القوى السياسية الأخرى. انكسرت عملية احتكار الإسلام، وتمت عمليات اختطافه سياسياً من قبل قوى داخلية، وخارجية، وتشكلت خبرة جديدة فى

التلاعب بالإسلام – وفق تأويلات بشرية وفقهية محددة – فى السياسة المصرية، والعربية والدولية، ولم يعد الصراع عليه وبه حالة مصرية، بل تعقدت بتداخل قوى عديدة فى هذا المجال. إن خبرة ثلاثة عقود فى سياسات الدين، تمثلت فى مقتل رئيس الدولة، وفى نزاع عنيف ودامٍ مع الصفوة السياسية الحاكمة، وجهاز الدولة الأمنى، ومحاولة اغتيال القيادة السياسية فى عهد الرئيس مبارك، ومقتل رئيس البرلمان، ومحاولة اغتيال لرئيس الوزراء، وأكثر من وزير للداخلية، ووزير الإعلام، وصحفيين، وقتل الكاتب فرج فودة ... إلخ. إن هذه الخبرة السلبية أدت إلى إنتاج مدرك سلبى يعاد إنتاجه من الصفوة وجهاز الدولة حول خطورة إدماج الإخوان والقوى الراديكالية فى اللعبة السياسية.

٦- إن تجربة الدمج السياسى الواقعى فى إطار الحصص التى خصصت للمعارضة كانت أهدافها تتمثل فى نقلة فى بناء الشرعية فى مرحلة حكم الرئيس مبارك لامتصاص مصادر الغضب السياسى، ومحاولة تطويق واحتواء الإخوان المسلمين وإعطاء شرعية للمواجهات الدامية مع القوى الراديكالية عبر إضفاء شرعية سياسية للعنف المشروع لجهاز الدولة إزاء الراديكاليين بوصفهم إرهابيين.

٧- تجربة الإدماج الجزئى هى جزء من استراتيجيات براجماتية وعملياتية ذات طبيعة مؤقتة تسم نخبة ثورة يوليو وما بعد فى نزعتها العملية فى السياسة، وفى مناوراتها السياسية والسماح ببعض الأدوار فى ظروف الأزمات لبعض القوى والأشخاص، ثم سرعان ما تسترد ما يتم أخذه فى السياسة سواء طوعاً أو قسراً. النزعة العملية ليست قاصرة على القوى السياسية وإنما سمت أسلوبى وتفكيرى وأدائى (مثال: التعامل مع تجار سوق الخضار مثلا). ونموذج آخر هو التسامح مع الإخوان.

٨- الصراع بين النظام والإخوان تم بقوة – وعبر – ضربات استباقية واحدة تلو الأخرى لإنهاك الجماعة وإجهاضها، ولا سيما بعد أحداث نقابة المحامين ١٩٩٥ وتداعيات قضية عبد الحارث مدنى المحامى. عادت الصفوة الحاكمة والسياسة الأمنية إلى مدرك سياسى ونزعة إدماجية بين جميع القوى والجماعات الإسلامية السياسية بوصفها جميعاً قوى إرهابية، بلا تمييز سواء فى إنتاج الصور السياسية

والإعلامية عن هذه الجماعات، أو فى التعامل القانونى والسياسي معهم كقوى خارجة على الشرعية السياسية الرسمية، أو محظورة قانوناً.

٩- إن عمليات شبكة القاعدة قبل ١١ سبتمبر، ثم ما بعده وضرب أفغانستان حتى مروراً باحتلال العراق، وأحداث مومباسا، وشرق الرياض، والدار البيضاء، شكلت سياسات واستراتيجيات عديدة على مستوى النظام العالمى، تمثلت فى عولمة العمليات الإرهابية، وعولمة عمليات المواجهة الأمنية وترتب على هذه الاستراتيجيات أمور عديدة منها:

(أ) متابعات وملاحظات استخباراتية وأمنية للجماعات الإسلامية عموما، والراديكالية على وجه الخصوص، وتنسيقات فى مجال جمع المعلومات، وعمليات للقبض على المطلوبين، أو اغتيالهم، أو تبادل المطلوبين ... إلخ.

(ب) تولد بيئة نفسية وإعلامية جماهيرية تخلط بين الإسلام كدين والجماعات الإسلامية السياسية، وبين الإرهاب العولمى، واعتباره عدواً وخطراً على الحضارة الغربية واستقرار العالم بصرف النظر عن مدى صحة ودقة هذا الإدعاء.

(ج) بروز قوائم إرهابية تضم بعض الجماعات والأشخاص من قبل الخارجية الأمريكية.

(د) تجفيف منابع الدعم المالى للإرهاب وتعقب شبكات التمويل وجمعياته ومنظماته الطوعية، والدول التى تشكل ملاذاً آمناً للإرهاب وجماعاته الإسلامية السياسية، وفق إصطلاحات الإدارة الأمريكية وغيرها من الإدارات السياسية الحليفة لها.

١٠- قامت الحكومة الإسلامية بتهيئة المناخ لمحاورات، ومفاوضات فى نظر البعض كى يراجع بعض قادة الجماعات الإسلامية لرؤاها داخل السجون فى مقابل تحسين المعاملة العقابية - والاعتقالية - لهم، ناهيك عن الإفراج عن بعض المسجونين فى إطار تقييمها لحالاتهم. هذا الاتجاه يذكرنا على نحو ما باستراتيجية الدمج الجزئي والنزعة العملية، التى ترمى إلى تخفيض عنف الجماعات وضبطه أمنياً ثم توجيه ضربات استباقية للإخوان، ومحاكمات لعناصر عديدة داخلهم بين الحين والآخر.

١١- إن نظرة على البيئات الإقليمية والعولمية، والضغوط السياسية الناجمة عنها، تشير إلى احتمالية المزيد من الحذر والخوف من أية عملية للإدماج داخل بنية النظام ومؤسساته وقواعده، فى إطار أية محاولات للإصلاح السياسى الجزئى أو الشامل. وهنا يمكن ملاحظة أن النبذ والإقصاء كخيار لا يمنع من هوامش للمناورة بين النظام وبين الإخوان والجماعات، ومن بعض التسامح خارج إطار القانون، أو منح جمعية خيرية، أو الإفراج عن بعض الكوادر فى إطار متابعة أمنية لهم.

إن خيار النبذ والإقصاء ربما يساعد عليه عمليات القاعدة، وموقف العناصر التى تدير التنظيم، ولاسيما بعض القادة المصريين من الجهاد سابقاً بقيادة أيمن الظواهرى.

السيناريو الثانى: الإدماج الجزئى:

يتأسس هذا السيناريو على الافتراضات التالية:

١- طبيعة البيئة السياسية - الاقتصادية المصرية فى ظل مجموعة من الأزمات الهيكلية الممتدة، ولاسيما فى الاقتصاد المصرى، وانعكاساته الاجتماعية، وتزايد الفجوات الاجتماعية، وما تولده من مصادر للتهديد الأمنى، وتؤدى إلى إنتاج فجوات أمنية فى ظل بيئة أمنية إقليمية وعولمية مضطربة.

٢- النزعة السياسية العملية للصفوة السياسية الحاكمة، وجهاز الدولة فى التعامل مع القوى السياسية المعارضة الرسمية، والمحجوب عنها الشرعية القانونية سواء فى التعامل معها حينا وراء الستار، أو عبر التسامح السياسى معها من خلال ترك مساحة لتحالفاتها مع قوى معارضة حينا آخر- كالوفد ثم العمل والأحرار، أو دخول عناصر كالإخوان مثلاً إلى البرلمان كمستقلين، وترك هذه التفاعلات تتم خارج إطار الشرعية القانونية، ريثما تواجه إحدى القوى الأخرى، ثم تنقض بقوة الردع على هذه الجماعة.

٣- المطالبات الدولية، والمصرية بضرورة إجراء إصلاحات هيكلية للنظام السياسى، ومؤسساته، ومنح فرص للأجيال الجديدة والشابة فى مصر كى تنخرط فى العمل السياسى، والتطوعى. إن إدخال بعض القوى السياسية الإسلامية إلى اللعبة السياسية، والشرعية السياسية

والقانونية تمثل جزءاً من هذا النمط من المطالبات الإصلاحية فى مصر، ولاسيما العناصر المعتدلة سياسياً.

٤- ضغوط منظمات حقوق الإنسان الدفاعية، حول ضرورة الإفراج عن الأشخاص الذين طبق عليهم قانون الطوارئ، ومكافحة الإرهاب كجزء من الخطاب الناقد للقوانين الاستثنائية.

٥- مواجهة الجماعة السياسية الإسلامية التى تشكل خطراً على النظام يتطلب استيعاب بعض القوى المعتدلة داخل الجماعات الإسلامية، وربما السماح لها بتشكيل جمعية أهلية وثقافية كما حدث مع جماعة الوسط أو حزب سياسى - فى مرحلة ما - أو السماح لهم بالترشيح فى إطار قانون فردى للانتخاب، أو السماح لبعضهم بالدخول على قوائم بعض الأحزاب فى إطار شروط محدودة كى يكون هناك تعبير سياسى ما، وحتى يمكن التصدى للعناصر المتمردة والخطرة من وجهة نظر النظام.

٦- يمكن الربط بين الدمج الجزئى، وبين عناصر داخل الأجيال الجديدة - الأجيال الوسيطة - فى الهياكل العمرية لبعض الجماعات، أو عناصر يتم دمجها بعد انشقاقات داخل جماعاتها، تسمح باختلالات، وتفسخ يسمح لجهاز الدولة بالتدخل وتوسيع عملية تجنيد بعض الكوادر وانكشاف هذه الجماعات، وإنتاج بعض المشاكل تسمح له بالتدخل بضربات وقائية بين الحين والآخر، لإضعاف التنظيمات الحركية، والتى تمتلك ديناميكية وقدرة على التعبئة، والتجنيد، وبناء القواعد والخلايا والانتشار القاعدى.

٧- يمكن تصور المزاوجة بين استراتيجية الإدماج الجزئى مع إصلاحات جزئية لتجديد دماء الشرعية السياسية ومصادرها ومرجعياتها، وفى إطار بعض الإصلاحات فى التعليم المدنى، والتعليم الدينى والمؤسسة الدينية الرسمية - وفى ظل الحديث عن إصلاح الخطاب الدينى -، بما يؤدى إلى دعم القوى الإسلامية المعتدلة، وتزداد براجماتية الجماعات وانخراطها فى الإطار الدينى - الأخلاقى والعملى، وتغليبها للإعتبارات البراجماتية والحياتية أكثر فأكثر ومن ثم التخفيف من وطأة التزمت والتشدد والغلو الدينى.

٨- إن الدمج الجزئى يبدو ملائماً مع ميراث تراكم من تحول فى المزاج الدينى الجماعى المحافظ والطقوسية والميل إلى تقاليد وقيم وسلوكيات مجتمعات المهاجر البدو - نفطية، وفقه البداوة النفطى، وفق تعبيرات الشيخ محمد الغزالى رحمه الله.

٩- إن الإدماج الجزئى يساعد على تطوير المراجعات الفكرية لدى بعض قادة وكوادر الجماعات الإسلامية السياسية، ويجعلها تنزع نحو المزيد من التنازلات، بل وخلق تأثيرات متبادلة بين عمليات الإصلاح التعليمى والثقافى والسياسى، وبين عمليات إنتاج خطاب إسلامى اعتدالى يتعايش مع قيم الحداثة القانونية والسياسية .. الخ.

١٠- الإدماج الجزئى يساهم فى تجديد بعض مصادر شرعية النظام السياسى وخاصة بعد تآكل وجفاف مصادر الشرعية السياسية التاريخية، وشحوبها عن ذهنية وإدراك الذاكرة التاريخية الجماعية للأجيال الجديدة فى مصر كثورة يوليو، والاستقلال الوطنى والعدالة الاجتماعية، وحرب أكتوبر، والإصلاح الاقتصادى، والتعددية السياسية المقيدة .. الخ.

إن جفاف وتآكل الشروخ التى رانت على بناء الشرعية ومرجعياتها، تتطلب تجديد مصادرها ومرجعياتها، ولو فى الحد الأدنى، من خلال الإدماج الجزئى.

١١- إن الإدماج الجزئى لعناصر إسلامية سياسية معتدلة فى بنية النظام تؤدى إلى تجديد شرعية عمليات توظيف الإسلام فى أداء وظائف سياسية، بعدما برزت ظاهرة الاختطاف السياسى للإسلام، وجحد شرعية النظام على أساس مرجعية إسلامية من القوى الراديكالية.

١٢- قيام شبكة القاعدة - أو غيرها - بعمليات إرهابية داخل الولايات المتحدة مجدداً، بما يدفع الرأى العام الأمريكى، والإدارة إلى ضرورة اتخاذ سياسة للحوار مع بعض الجماعات ومن ثم تعزيز الاتجاه إلى الحوار والدفع نحو سياسة الدمج الجزئى.

١٣- قيام المجموعة الأوروبية - والولايات المتحدة - بإجراء حوارات مع جماعة الإخوان المسلمين، كما حدث فى لقاء بعض أعضاء من جماعة الإخوان وممثلين للمجموعة الأوروبية فى النادى السويسرى بالكيت كات بمحافظة الجيزة، بترتيب من الدكتور سعد الدين إبراهيم،

كما نشر مؤخراً فى بعض الصحف المصرية والعربية. هذا الاتجاه قد يؤشر إلى نزعة أوروبية براجماتية، تود استكشاف مباشر للجماعات الإسلامية السياسية كالإخوان، وذلك فى إطار محاولة للمعرفة المباشرة وتبادل الأفكار مع هذا النمط من المنظمات الإسلامية السياسية.

السيناريو الثالث: الإدماج الكلى للجماعات الإسلامية السياسية فى إطار النظام:

يقوم هذا السيناريو على عدد من المقومات أو الافتراضات النظرية نطرحها فيما يلى:

١- إن أحداث ١١ سبتمبر وما بعدها، واحتلال العراق، ونزوع الولايات المتحدة الأمريكية بعد احتلال العراق، إلى سياسة للإصلاح السياسى والتغيير القسرى للنظم والقادة السياسيين فى هذه المنطقة، أو عبر ممارسة ضغوط ناعمة أو فظة على قادتها، وذلك لإصلاح النظم التعليمية، والمؤسسات والخطاب الدينى.

تتأسس هذه الرؤية على أن القاعدة، وغيرها من الجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية، جاءت نتاجاً لسياسات تسلطية عربية داخلية فى التعليم والمؤسسات الدينية الرسمية، وفى قمع المعارضات السياسية، ونتاجاً لغياب المشاركة السياسية.

٢- إن الإصلاح السياسى، سيفتح المجال أمام الجماعات الإسلامية السياسية التى تستند إلى قاعدة اجتماعية وإلى الانخراط عبر آليات المشاركة فى المؤسسات على اختلاف مستوياتها.

ويمكن للتيار الإسلامى اختراق بنى النظام، بل ومؤسساته السياسية والبرلمانية.

٣- إن عمليات الإصلاح، ستفتح الباب أمام توظيف الجماعات الإسلامية للبيئة الثقافية والرمزية وللقيم الإسلامية والطقوسية المحافظة التى تنامت وتراكمت طيلة العقود الثلاث الأخيرة. إن الرأسمال الدينى الإسلامى المصرى يفتح المجال أمام إمكانيات اختراق النظام السياسى سلمياً، بل يولد طلباً اجتماعياً على ضرورة الإدماج السياسى الكلى للجماعات فى النظام، وفى إطار المجتمع الأهلى، والمنظمات الوسيطة. ويمكن فى هذا الإطار توظيف الغضب الجماهيرى حول السياسات الأمريكية والإسرائيلية. إن الخطاب الأمريكى لدى صقور الإدارة

اليمينية، وخلطه بين نزعته المسيحية الصهيونية، وبين الإسلام والإرهاب، ساهم فى إشاعة الكراهية الجماهيرية للولايات المتحدة وسياساتها، ويمكن اللعب على خلط مضاد، وتحويل النزاع إلى كراهية أمريكية – إسرائيلية للإسلام، بهدف تعبئة الجماهير وراء الجماعات والخطاب الإسلامى السياسى.

إن السيناريو السابق يعد أقل السيناريوهات رجحاناً فى ضوء معطيات البيئة السياسية، والقانونية، والضغوط الدولية فى أعقاب عمليات القاعدة قبل وبعد ١١ سبتمبر، وبعد احتلال العراق والعمليات التى تمت فى المجمعات السكنية التى يسكنها أجانب وأمريكيون فى شرق الرياض، والأخيرة التى تمت فى الدار البيضاء. إن تكاثف الضغوط الدولية على عولمة المواجهات الأمنية يجعل السيناريو الثالث، هو أضعف السيناريوهات.

خاتمة: تمرين فى الترجيح بين البدائل

يعتمد ترجيح أى بديل عن آخر على عدد من المتغيرات منها:

١– مدى واقعيته، وقابليته للتطبيق من حيث نفقاته السياسية.

٢– طرائق التفكير السياسى، والخبرات السياسية للصفوة الحاكمة، وخبرات جهاز الدولة، وثقافة الدولة، إذا جاز التعبير وساغ.

٣– البيئة الداخلية للنظام، ولاسيما طبيعة الأجيال المسيطرة على مقاليد السلطة. ومن ناحية أخرى، الأزمة الاقتصادية، وغياب تصورات متبلورة لعملية الخلافة السياسية، وقواعدها، تكون موضعاً للتراضى العام.

٤– المتغيرات الإقليمية والدولية ومدى ملاءمتها لبديل دون آخر من البدائل المتاحة.

يبدو لى أن الخيار أو البديل أو السيناريو الثانى، والمتمثل فى الإدماج الجزئى هو الأكثر قابلية للتصور وربما التطبيق وذلك لعدد من الاعتبارات نسوقها فيما يلى:

أ– خيار الإدماج الجزئى يتلاءم مع إدراك سياسى وفهم وخبرات الصفوة السياسية المصرية الحاكمة وثقافة جهاز الدولة، كما أنه قد تم تجريبه من قبل، وكانت له بعض النتائج الإيجابية لتطويق بعض الضغوط على النظام داخلياً، فضلاً عن أن هذا الخيار يساهم فى إجراء موازنات

وتوازنات بين ميراث دينى شعبوى محافظ، وبين بناء الصورة السياسية للدولة وصفوتها الحاكمة لدى الإدارات السياسية الغربية.

ب- إن هذا الخيار يمكن التراجع عنه فى بعض المراحل التاريخية إذا ما تغيرت الأوضاع والتوازنات السياسية كما حدث فى تجربة الإدماج والاحتواء خلال الثمانينيات من القرن الماضى فى مصر.

ج- يتيح هذا البديل، إضفاء شرعية ما، وحجج سياسية يستند إليها خطاب واستراتيجية المواجهة الصارمة مع الجماعات الإسلامية السياسية على اختلافها.

د- إن انتقاء بعض العناصر الاعتدالية، يمكن أن يكون أقرب إلى الثقافة السياسية الإسلامية السائدة لدى النخبة السياسية الحاكمة من ناحية، وأيضاً قادة جهاز الدولة، ولاسيما المنوط بهم مواجهة هذه الجماعات.

ثانياً رؤى ومصالح الآخرين

وثائق

مبادرة الشراكة بين الولايات المتحدة والشرق الأوسط
خطاب كولن باول فى مؤسسة التراث

شكرا جزيلا، يا ايد لتلك المقدمة الحارة. شكرا لك ولمؤسسة التراث لدعوتي إلى هنا لكي أناقش الآمال والتطلعات التي نتقاسمها مع شعوب الشرق الأوسط.

وأود أيضا أن أرحب بضيوفنا الممتازين الآخرين من السلك الدبلوماسي، والعاملين في الكونغرس، والمنظمات غير الحكومية، والقطاع الخاص، شكرا لكم لتخصيصكم الوقت للمجيء اليوم.

وإنه لمن المناسب أن نجتمع في مؤسسة التراث. ذلك أن رؤيا المؤسسة، لبناء وطن تزدهر فيه الحرية، والفرص، والرخاء، والمجتمع المدني، هي نفس الرؤيا التي نتقاسمها مع شعوب الشرق الأوسط لبلدانها. الشرق الأوسط هو منطقة شاسعة فائقة الأهمية للشعب الأميركي.

فالملايين منا يتعبدون في كنائس، ومساجد، ومعابد يهودية، مبشرين بالديانات العظيمة الثلاث التي ولدت في الأراضي الممتدة بين البحر الأبيض المتوسط والخليج الفارسي.

ولغتنا وتقاليدنا حافلة بإشارات إلى بيت المقدس وبيت لحم ومكة المكرمة.

ودليل الهاتف لدينا يحمل تلك الأسماء أمثال موسافي، ليفي، وشاهين التي تتحدث عن جذور عائلات عريقة في الشرق الأوسط.

ومزارعونا يزرعون القمح، وعمالنا يصنعون طائرات، وأجهزة كمبيوتر، ومنتجات أخرى عديدة نبيعها لدول المنطقة، بينما الأموال تتدفق من مستثمرين في الشرق الأوسط إلى بلدنا.

ومن المفجع أن آلافا من رجالنا ونسائنا ماتوا في ١١ أيلول / سبتمبر، ٢٠٠١، على أيدي إرهابيين ولدوا وأصبحوا راديكاليين هناك.

و عترافا منا بأهمية المنطقة، كرّسنا دمنا ومالنا لمساعدة شعوب وحكومات الشرق الأوسط على مدى نصف قرن من الزمن وأكثر.

والحقيقة أن سيرتي في الخدمة العامة صاغتها الأحداث هناك. فقد كان لي امتياز أن أكون رئيس هيئة الأركان المشتركة عندما قادت الولايات المتحدة التحالف، الدولي، بما فيه عدد كبير من الدول العربية، الذي أخرج الغزاة العراقيين من الكويت. واليوم، كوزير للخارجية، يتطلب الشرق الأوسط قدرا عظيما من اهتمامي.

وقد شددت سياستنا الشرق أوسطية كحكومة، على كسب الحرب ضد الإرهاب، وتجريد العراق من الأسلحة، وإنهاء النزاع بين إسرائيل والفلسطينيين.

والحرب على الإرهاب لا تقتصر على الشرق الأوسط، طبعا، غير أن أصدقاءنا هناك لهم مصلحة مهمة بها بوجه خاص. فقد عانى كثيرون من بلاء الارهاب مباشرة. ويسرني أن أصدقاءنا سارعوا لمواجهة التحدي بأن منحوا حقوق إنشاء قواعد لعملية الحرية المستديمة في أفغانستان، ومبادلتهم المعلومات الاستخباراتية وتلك المتعلقة بتنفيذ القانون، واعتقالهم ارهابيين مشتبها بهم، وفرضهم قيودا على التمويل الإرهابي.

وعلينا أيضا، مع دول الشرق الأوسط، ومع أصدقائنا وحلفائنا، ومجتمع الدول، أن نعالج أيضا الخطر الجسيم والمتنامي الذي يشكله نظام صدام حسين العراقي. وقد أعطى مجلس الأمن الدولي، بموافقته الإجماعية على القرار ١٤٤١، العراق فرصة أخيرة للوفاء بالتزاماته. فالنظام العراقي يمكنه إما أن ينزع أسلحته، أو أنه سيجرّد منها – الخيار خيارهم– لكنه لا يمكن أن يؤجل بعد الآن.

ولدينا أيضا اهتمام قومي عميق وثابت بإنهاء النزاع الإسرائيلي– الفلسطيني. ونحن نعمل مع أصدقائنا في المنطقة ومع المجتمع الدولي، لتحقيق سلام دائم يرتكز على رؤيا الرئيس بوش لدولتين تعيشان جنبا إلى جنب، في سلام وأمن. وهذا السلام سيتطلب من الفلسطينيين قيادة جديدة ومختلفة، ومؤسسات جديدة، ونهاية للإرهاب والعنف. وإذ يحقق الفلسطينيون تقدما في هذا الاتجاه، سيكون مطلوبا من إسرائيل أيضا أن تجري خيارات صعبة، بما فيها إنهاء جميع أوجه النشاط المتعلق بالاستيطان، بصورة تتمشى مع تقرير ميتشل.

وكما قال الرئيس بوش، إنه بجهد مكثف من قبل الجميع، سيكون إيجاد دولة فلسطينية قابلة للحياة أمرا ممكنا في عام ٢٠٠٥.

إن هدفنا النهائي هو تسوية عادلة وشاملة عربية-إسرائيلية، تكون فيها جميع شعوب المنطقة مقبولة كجيران، تعيش في سلام وأمن.

وقد كانت هذه التحديات ولا تزال في مقدمة سياسة الولايات المتحدة الشرق أوسطية، ولسبب وجيه، فكل منها يؤثر تأثيرا عميقا على مصالحنا القومية، وعلى مصالح الشعوب التي تعتبر الشرق الأوسط وطنا لها. ونحن ما زلنا ملتزمين التزاما عميقا بمواجهة كل واحد من هذه التحديات بهمة وعزم وتصميم.

وفي الوقت نفسه أصبح واضحا بصورة متزايدة أنه يجب علينا أن نوسع تعاطينا مع المنطقة إذا كان لنا أن نحقق نجاحا. وعلينا خصوصا أن نوجه اهتماما متواصلا ونشيطا إلى الإصلاح الاقتصادي، والسياسي، والتعليمي. وعلينا أن نعمل مع شعوب وحكومات لسد الفجوة بين التوقع والواقع التي دعتها الملكة رانيا ملكة الأردن بصورة بليغة، فجوة الأمل.

وقد أوجد انتشار الديمقراطية والأسواق الحرة، التي ألهبتها عجائب الثورة التكنولوجية، قوة محركة تستطيع أن تولد ازدهارا ورفاها إنسانيا على نطاق لم يسبق له مثيل. إلا أن هذه الثورة خلفت الشرق الأوسط وراءها إلى حد كبير.

لقد قدمت دول الشرق الأوسط على مدى التاريخ، مساهمات لا تقدر بثمن للعلوم والفنون. لكن اليوم، توجد شعوب كثيرة هناك تفتقر إلى ذات الحرية السياسية والاقتصادية، وفاعلية المرأة، والتعليم الحديث التي تحتاج إليها لكي تزدهر في القرن الحادى والعشرين. وكما جاء في تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٢، الذي وضعه أساتذة عرب بارزون وأصدرته الأمم المتحدة، فإن سكان المنطقة يواجهون خيارا أساسيا – بين "كسل وجمود"... و نهضة عربية تبني مستقبلا زاهرا لجميع العرب.

هذه ليست كلماتي. إنها كلمات خبراء عرب نظروا بعمق إلى القضايا. وهي تستند إلى الحقائق الصارخة.

إن حوالي ١٤ مليون راشد عربي يفتقرون إلى وظائف هم بحاجة إليها لوضع طعام على موائدهم، وسقوف فوق رؤوسهم، وأمل في

قلوبهم. وسيدخل زهاء ٥٠ مليون عربي آخر من الشبان والشابات سوق الوظائف المزدحم أصلا خلال الأعوام الثمانية القادمة.

إلا أن الاقتصاديات لا تولد ما يكفي من الوظائف، فالنمو ضعيف، والناتج المحلي الإجمالي لـ ٢٦٠ مليون عربي هو أقل من ذاك الذي لأربعين مليون أسباني، كما أنه آخذ في التدهور حتى أكثر من ذلك. أضيفوا إلى ذلك إنتاج الـ ٦٧ مليون إيراني والنتيجة تبقى مجرد ثلثي الناتج الإيطالي.

داخليا، كثير من الاقتصاديات تخنقها التنظيمات والمحسوبيات، وتنغلق في وجه مغامرات في التجارة والأعمال، وفي وجه استثمار وتجارة.

ودول الشرق الأوسط غائبة أيضا إلى حد كبير عن الأسواق العالمية. إنها بالكاد تولّد ١ بالمائة من صادرات العالم غير النفطية. وهناك عشر دول شرق أوسطية فقط تنتمي إلى منظمة التجارة العالمية. وكما حذر الرئيس المصري حسني مبارك، "إعطاء دعم للصادرات هو قضية حياة أو موت".

إن العجز في الفرص الاقتصادية هو تذكرة إلى اليأس. وهو، إضافة إلى الأنظمة السياسية المتصلبة، خميرة خطرة حقا. وإلى جانب اقتصاديات أكثر تحررا، يحتاج كثير من شعوب الشرق الأوسط إلى صوت سياسي أقوى.

إننا نرفض الفكرة المتعالية القائلة إن الحرية لن تنمو في الشرق الأوسط، أو أن هناك أي منطقة في العالم لا تستطيع أن تحتمل الديمقراطية.

وقد جسد الرئيس بوش تطلعات الشعوب في كل مكان عندما قال في خطابه في "وست بوينت": "إنه عندما يتعلق الأمر بالحقوق والحاجات المشتركة للرجال والنساء، ليس هناك تصادم حضارات، فمتطلبات الحرية تنطبق كليا على أفريقيا وأميركا اللاتينية وكامل العالم الإسلامي".

وإذا أعطيت الشعوب خيارا بين الطغيان والحرية، فإنها تختار الحرية. علينا فقط أن ننظر إلى شوارع كابول، المزدحمة بأشخاص يحتفلون بانتهاء حكم طالبان في العام الماضي.

وهناك بصيص أمل في الشرق الأوسط أيضا، فدول أمثال البحرين، وقطر، والمغرب قامت باصلاحات سياسية جريئة. والمنظمات المدنية ناشطة بصورة متزايدة في كثير من الدول العربية، تعمل في قضايا تتعلق بالخبز والزبدة، مثل تأمين بطاقات هوية للنساء التى توجد حاجة ماسة إليها.

ونحن نرى أيضا ثورة عارمة في وسائل الإعلام، من محطات التلفزيون الفضائية إلى مجلات أسبوعية صغيرة الحجم. وعلى الرغم من أن البعض منها لم يرق بعد إلى مستوى مسؤولياته للقيام بتغطية مسؤولة وتقديم معلومات واقعية، فإنه يجعل المعلومات في متناول أعداد من السكان أكثر من أي وقت مضى.

ومع ذلك، ما زالت تحكم كثيرا من الشرق أوسطيين أنظمة سياسة مغلقة، وكثير من الحكومات يكافح مؤسسات المجتمع المدني باعتبارها تهديدا، بدلا من أن يرحب بها كأساس لمجتمع حر، ديناميكي، ومبشر بالأمل، ناهيك عن أن لغة الكراهية والاستبعاد والتحريض على العنف لا تزال هي اللغة السائدة.

وكما قال الملك محمد عاهل المغرب لبرلمان بلده قبل سنتين، إنه: "لتحقيق التنمية، والديمقراطية، والتحديث، من الضروري تحسين وتقوية الأحزاب السياسية، والنقابات العمالية، والجمعيات، ووسائل الإعلام وتوسيع مدى المشاركة."

وأخيرا، إن عددا كبيرا من أطفال المنطقة يفتقر إلى المعرفة ليستفيد من عالم من الحرية الاقتصادية والسياسية. فعشرة ملايين طالب في سن الدراسة هم إما في المنازل، أو يعملون، أو في الشوارع بدلا من أن يكونوا في صفوفهم المدرسية. وحوالي ٦٥ مليوناً من آبائهم لا يحسنون القراءة أو الكتابة، دع عنك مساعدتهم في دروسهم. وبالكاد يستطيع شخص واحد من كل مائة الوصول إلى كمبيوتر، ومن أولئك النصف فقط يستطيع الوصول إلى العالم الأوسع عبر الإنترنت.

وحتى عندما يذهب الأطفال فعلا إلى المدرسة، غالبا ما يتعذر عليهم تعلم المهارات التي يحتاجون إليها لكي ينجحوا في القرن الـ ٢١. "التعليم" غالبا ما يعني "الاستظهار" من غير فهم بدلا من التفكير الخلاق الحيوي الضروري للنجاح في عالمنا المتصف بالعولمة.

وقد وجد واضعو تقرير التنمية العربية أن "التعليم أخذ يفقد دوره الهام كوسيلة لتحقيق تنمية اجتماعية في الدول العربية، متحولا عوضا عن ذلك إلى وسيلة لاستدامة الفقر والطبقات الاجتماعية." وتلك إدانة دامغة ودعوة للعمل.

وهناك موضوع دائم يبرز من خلال هذه التحديات، ألا وهو تهميش المرأة في كثير من دول الشرق الأوسط. فأكثر من نصف نساء العالم العربي هن أميات. وهن يعانين أكثر من جراء البطالة والافتقار إلى فرص اقتصادية. وتشكل النساء أيضا نسبة من أعضاء البرلمانات في العالم العربي أصغر منها في أي منطقة أخرى في العالم.

وإلى أن تطلق دول الشرق الأوسط العنان لقدرات نسائهن، لن تبني مستقبلا من الأمل.

إن أي معالجة للشرق الأوسط تتجاهل تخلفه السياسي، والاقتصادي، والتعليمي، ستكون مبنية على رمال.

سيداتي، سادتي، حان الوقت لوضع أساس متين من الأمل. إنني أعلن اليوم مبادرة تضع الولايات المتحدة بثبات في جانب تغيير، وإصلاح، ومستقبل حديث للشرق الأوسط.

خلال زيارة الرئيس مبارك لواشنطن في آذار / مارس الماضي، طلب مني الرئيس بوش أن أتولى رئاسة جهد جديد للحكومة الأميركية لدعم شعوب وحكومات الشرق الأوسط في جهودها لمواجهة هذه التحديات الإنسانية الملحة.

ويسرني أن أعلن النتائج الأولية لعملنا مجموعة مبتكرة من البرامج وإطاراً لتعاون مستقبلي نسميها مبادرة الشراكة بين الولايات المتحدة والشرق الأوسط.

إن مبادرة الشراكة بين الولايات المتحدة والشرق الأوسط هي جسر بين الولايات المتحدة والشرق الأوسط، بين حكومتينا وشعبينا، يسد فجوة الأمل بالطاقة، والأفكار، والأموال.

ومبادرة شراكتنا هي استمرار، وتصعيد لالتزامنا القائم منذ زمن طويل بالعمل مع جميع شعوب الشرق الأوسط لتحسين حياتها اليومية ومواجهة المستقبل بأمل.

وكما أن قرارنا إعادة الانتساب إلى اليونسكو هو رمز على التزامنا بتعزيز حقوق الإنسان والتسامح والتعلم، فإن هذه المبادرة هي دليل قوي على التزامنا بكرامة الإنسان في الشرق الأوسط.

إننا سنخصص بصورة أولية مبلغ ٢٩ مليون دولار لجعل هذه المبادرة تنطلق بقوة، وسنعمل مع الكونغرس للحصول على تمويل جوهري إضافي للعام القادم، وهذه الأموال ستكون زيادة على الأكثر من مبلغ الألف مليون دولار الذي نقدمه كمساعدة اقتصادية للعالم العربي كل عام.

وتستند مبادرتنا إلى ثلاث ركائز.

إننا سنشترك مع مجموعات من القطاعين الخاص والعام لسد فجوات الوظائف بإصلاح اقتصادي، واستثمار للأعمال، وتنمية القطاع الخاص.

وسنشترك مع قادة المجتمع لسد فجوة الحرية بمشاريع لتقوية المجتمع المدني، وتوسيع المشاركة السياسية، ورفع أصوات النساء.

وسنعمل مع المربين لسد فجوة المعرفة بمدارس أفضل ومزيد من الفرص للتعليم العالي.

سيداتي، سادتي، الأمل يبدأ براتب عمل. وذلك يتطلب اقتصادا مليئا بالحيوية والنشاط. وعن طريق مبادرة الشراكة بين الولايات المتحدة والشرق الأوسط، سنعمل مع حكومات لانشاء أحكام وأنظمة اقتصادية ستجتذب الاستثمار الأجنبي وتتيح للقطاع الخاص أن يزدهر.

وسنساعد شركات الأعمال الصغيرة والمتوسطة على تحقيق وصول إلى الرأسمال الذي هو قوام الحياة. وكخطوة أولى، يسرني أن أعلن أننا سننشيء صناديق أموال للمشاريع في الشرق الأوسط، على غرار المشاريع البولندية – الأميركية الناجحة، للبدء في الاستثمار فورا في أعمال جديدة واعدة.

وسنساعد –أيضا– مزيدا من الدول على المشاركة في سخاء الاقتصاد العالمي، وذلك يعني تقديم مساعدة فنية إلى الدول الأعضاء الطموحة في منظمة التجارة العالمية كالمملكة العربية السعودية، والجزائر، ولبنان، واليمن، لتلبية معايير منظمة التجارة العالمية.

وهو يعني البناء على اتفاقنا الناجح للتجارة الحرة مع الأردن بالبدء بمفاوضات اتفاق تجارة حرة مع المغرب، وهو يعني الاستمرار في العمل مع دول كمصر والبحرين لاستكشاف طرق لتعزيز علاقتنا الثنائية من التجارة الاقتصادية، بما في ذلك عبر اتفاقات تجارة حرة ممكنة.

وتتطلب الاقتصاديات المنفتحة أنظمة سياسية منفتحة، وعليه فإن الركيزة الثانية لمبادرتنا من الشراكة ستدعم المواطنين عبر المنطقة الذين يطالبون بأصواتهم السياسية.

وقد بدأنا المشروع الاختباري الأول في هذا المجال الشهر الماضي، عندما أحضرنا وفدا من ٥٥ زعيمة سياسية عربية إلى الولايات المتحدة لمشاهدة انتخاباتنا النصفية.

وقد عقدت اجتماعا عظيما جدا مع هذه المجموعة الرائعة، وكان التزامها وطاقتها مصدر إلهام لي، وقد وُجهت إليَّ أسئلة صعبة، وناقشنا القضايا كما يفعل الناس في مجتمعات حرة.

وقد تحدثن - أولئك النساء - إلي ببلاغة عن قلقهن بالنسبة إلى المستقبل وأحلامهن بعالم حيث يمكن لأطفالهن أن يعيشوا في سلام، وحدثنني عن أملهن بأن يرين نهاية للنزاعات التي تشل منطقتهن، وتحدثن إلي كيف يردن أن يتحكمن بحياتهن ومصائرهن. وطلبن أن يعرفن المزيد عن الديمقراطية الأميركية، وكيف يجعلن أصواتهن أكثر فعالية.

وتتطلب زيادة المشاركة السياسية أيضا تقوية المؤسسات المدنية التي تحمي حقوق الأفراد وتوفر فرصا للمشاركة، وعن طريق مبادرتنا للمشاركة سندعم هذه الجهود.

ولكي تعمل الاقتصاديات الحرة والأنظمة السياسية بنجاح فإنها تحتاج إلى مواطنين متعلمين، وعليه ستركز الركيزة الثالثة لمبادرة التعاون بين الولايات المتحدة والشرق الأوسط على إصلاح تعليمي.

وستشدد برامجنا على تعليم الفتيات، فعندما تتحسن نسبة التعليم بين الفتيات، تتحسن كذلك جميع مؤشرات التنمية المهمة الأخرى في أي بلد. ولقد أصاب شاعر النيل حافظ إبراهيم عندما قال: "الأم مدرسة إذا أعددتها أعددت شعبا طيب الأعراق"

وسنوفر منحا دراسية لإبقاء الفتيات في المدارس وتوسيع التعليم للفتيات والنساء. وبصورة أوسع، سنعمل مع الأبوين والمربين لتعزيز الإشراف المحلي وإشراف الأبوين على الأنظمة المدرسية.

وفي كل واحد من هذه المجالات الثلاثة، نحن ملتزمون بمشاركة أصيلة في اتجاهين. مشاركة مع المواطنين ودول المنطقة، ومع الكونغرس، وحتى مع جهات مانحة أخرى بينما ننفذ هذه الأجندة.

إن هذه المبادرة هي من المشاريع الأكثر تحديا التي درسناها نحن وشركاؤنا في المنطقة. وعلينا أن نكون واقعيين بشأن العقبات القائمة على الطريق أمامنا، وبشأن الوقت الذي ستستغرقه لرؤية تغير حقيقي يتجذر، وبشأن الدور المحدود الذي تستطيع جهات خارجية أن تقوم به. وعلينا أن ندرك بأن مصلحة الشرق الأوسط الحقيقية يجب أن تدفع بهذه المبادرة إلى الأمام، وأن المشاركة الشرق أوسطية هي وحدها التي ستحافظ عليها، لكن علينا أيضا ألا نقنع بتوقعات منخفضة، فكما يظهر الاختمار في المنطقة، فإن شعوب الشرق الأوسط نفسها تتملكها هذه القضايا.

ونحن لا نبدأ من لا شيء، فإننا نعمل الآن بنجاح فعلا مع مجموعة واسعة من الشركاء. مثلا، أعلنا في الشهر الماضي إنشاء "مؤسسة ليد" التي تشترك فيها الوكالة الأميركية للتنمية الدولية مع البنك الدولي والقطاع الخاص المصري لدعم إقراض المشاريع الصغيرة في مصر.

إضافة إلى ذلك، نشترك فعلا، عن طريق شراكتنا من أجل التعليم، مع دول المنطقة في تدريب المعلمين، وتعليم اللغة الإنكليزية، وبرامج أخرى لتقوية أنظمتها التعليمية.

والحقيقة أن جزءا مهما من عملنا سيتناول مراجعة برامجنا القائمة للاستفادة منها والتأكد من أن برامجنا الحالية تلامس أكبر عدد ممكن من الأرواح.

كما أننا لا ندافع عن الأسلوب القائل إن "حجما واحدا يلائم الجميع." فالمنطقة كثيرة التنوع بالنسبة إلى ذلك الأمر. لكننا سنكون على الأرض نصغي ونعمل للتأكد من أن برامجنا مفصلة لتلائم حاجات الشعوب حيثما كانت تعيش.

وإننا بمبادرة الشراكة بين الولايات المتحدة والشرق الأوسط نعترف بأن الأمل المبني على فرصة اقتصادية، وسياسية، وتعليمية هو حاسم لنجاح جميع جهودنا، وأن نجاح هذه الجهود الأخرى هو، بدوره، ضروري لإيجاد أمل.

لقد شاهدت خلال جولاتي في الشرق الأوسط، في الحياة العامة والخاصة، عن كثب طاقة، وإبداع، وتفاني الأبوين وهما يحاولان بناء مستقبل أفضل لأطفالهما، لكنني شاهدت أيضا إحباطهما عندما كان التقدم بطيئا جدا. علينا أن نسير قدما بخطى أسرع، ولسوف نسير بخطى أسرع.

إننا عبر مبادرة الشراكة بين الولايات المتحدة والشرق الأوسط، نضيف أملا إلى أجندة الولايات المتحدة والشرق الأوسط. وإننا سنستخدم طاقتنا، وقدراتنا، ومثاليتنا لجلب الأمل إلى جميع عباد الله الذين يعتبرون الشرق الأوسط وطنا لهم(*).

شكرا لكم .

(*) ١٢ديسمبر ٢٠٠٢، نقلاً عن موقع إسلام أون لاين. نت، انظر

httn.//www islam online net/Arabic/news/2002-12/13/article08shtml

نحو مزيد من الديمقراطية في العالم الإسلامي(*)

خطاب السفير ريتشارد هاس

مدير قسم التخطيط السياسي

في وزارة الخارجية الأميركية

ألقي في مجلس العلاقات الخارجية

يسرني ويشرّفني أن أكون هنا مساء هذا اليوم، وأن يكون "فؤاد عجمي" هو الذي قدمني لأمر جيد فعلاً. فؤاد إنسان حكيم وخبير في صناعة الكلام، إذ أنه يوضح في كتبه ومقالاته وتعليقاته ما يبدو غير شفّاف في كثير من الأحيان. إنني مدين له مرّتين لأنه نقل موقع حصته الدراسية مساء هذا اليوم ليكون معنا. الواقع أنه جاء بحصته إلى هنا. وعليه، فإنني أتصوّر إذاً أنه مدين لي لأنه لم يعد بحاجة إلى إعداد أي محاضرة لإلقائها في حصته. فبإمكاني القول، والحال هذه، أننا متساوون. ويسرني أيضاً أن أتكلم في مجلس العلاقات الخارجية. أنا أشعر أنني في بيتي لأني عملت مرة في هذا المجلس. فالمجلس لا يزال مؤسسة الفكر والرأي الرئيسية في هذا الحقل. أقول ذلك بكل إخلاص لأني، عندما عملت في مكان قريب لدى مؤسسة زميلة – وقد يقول البعض إنها منافسة – كنا نقيس النجاح بعدد البحّاثة لدينا الذين يظهرون على صفحات مجلة "فورين أفيرز" أو يشاركون في فرق الدراسة أو فرق العمل التابعة للمجلس.

ومن دواعي سروري مساء هذا اليوم أن تسنح لي فرصة التحدث معكم حول فرص تعزيز الديمقراطية في العالم الإسلامي. فمساندة وتوسيع رقعة الديمقراطية كانت دائماً مسألة مركزية بالنسبة للسياسة الخارجية الأميركية. فمنذ ظهور نقاط الرئيس "وودرو ويلسون" الأربع عشرة إلى مشروع مارشال، رأينا في توسع الحرية والديمقراطية

مصلحة قومية أساسية. وقد شجعت الولايات المتحدة، في عهد أحدث، بلداناً مختلفة مثل كوريا الجنوبية، والفليبين، والسلفادور، وجنوب أفريقيا، وتشيلي في مراحل انتقالها إلى الديمقراطية. كما لعبنا دوراً قيادياً في تأييد انتشار الديمقراطية في بلدان أوروبا الشرقية الشيوعية سابقاً.

لا تزال الديمقراطية نقطة محورية في السياسة الأميركية اليوم. تؤكد استراتيجية الأمن القومي للولايات المتحدة "أن على أميركا أن تقف بحزم إلى جانب مطالب الكرامة الإنسانية غير القابلة للتفاوض: حكم القانون؛ الحدّ من السلطات المطلقة للدولة؛ حرية التعبير؛ حرية العبادة؛ المساواة في العدالة؛ احترام النساء؛ التسامح الديني والإثني؛ واحترام الملكية الخاصة."

لماذا ركزّت الولايات المتحدة بهذه الكثرة على الديمقراطية؟

ففي الدرجة الأعمق أساساً، نحن نساند الديمقراطية كمسألة مبدئية. فهي في صميم ما نحن عليه كدولة وما نمثله نحن كشعب. عند استلامه ميدالية فيلادلفيا للحرية في ٤ أيار/مايو ٢٠٠٢، تحدث وزير الخارجية باول "عن مسؤوليتنا كمواطني أعظم ديمقراطية في العالم، في أن نضمن أن بلدنا هو قوة في خدمة الحرية حول العالم. والحقيقة أن الحقوق التي لا نتنازل عنها في الحياة، أي الحرية ونشدان السعادة قد وهبها الله لكل الجنس البشري. فهي ملك *كل* رجل وامرأة وولد على وجه الأرض." وسوف تساعد الولايات المتحدة الدول الأخرى في تحقيق هذه الطموحات الأساسية لأنها كونية. فهذه القيم ليست مجرد نمط حياة تعتقد أميركا أن من واجبها تصديره.

وثمة أيضاً أسباب عملية تدعو الولايات المتحدة إلى تعزيز الديمقراطية في الخارج، للدلالة على أن الواقعية والمثالية يمكنهما التكامل. فبكل بساطة، سوف نزدهر أكثر كشعب وكدولة في عالم من الديمقراطيات بدلاً من عالم من الأنظمة الاستبدادية والفوضوية.

العالم الديمقراطي هو عالم مسالم أكثر. فنمط الديمقراطيات المتأصلة التي لا تتحارب مع بعضها البعض هو أحد أهم النتائج التي أمكن إثباتها في دراسات العلاقات الدولية. هذا لا يعني أنه لا يمكن أن تكون لنا مصالح متشابكة وتعاون مثمر مع بلدان غير ديمقراطية، كما لا يعني أنه لن تكون هناك خلافات قوية في وجهات النظر مع

الديمقراطيات الزميلة. لكن كلما ازداد عدد الديمقراطيات في العالم، اتسعت المناطق في العالم التي من المحتمل أن تسعى دولها إلى حل خلافاتها بالطرق الدبلوماسية.

نحن نرى هذا بكل وضوح في أوروبا، اليوم، وعلى الرغم من تاريخ طويل من الحروب الوحشية التي بلغت ذروتها في حربين عالميتين ذاتا كلفة بشرية هائلة، لم تعد الديمقراطيات الأوروبية تفكر بمحاربة بعضها البعض. على العكس، يكرس الأوروبيون جهودهم لأجل تحقيق تكامل أكبر. لقد دخلت ألمانيا وفرنسا في حرب ثلاث مرات بين ١٨٧٠ و١٩٤٠. واليوم، عندما يقوم خلاف بين فرنسا الديمقراطية وألمانيا الديمقراطية، تتفاوضان بشأنه حول طاولة مؤتمر، وليس في ساحة القتال.

الانتشار السريع للديمقراطية في أميركا اللاتينية الذي طال المنطقة بكاملها تقريباً قد خفف أيضاً إلى درجة كبيرة من إمكانيات الحرب في نصف القارة الغربي عندنا. وفي حين كانت البرازيل والأرجنتين تعززان الديمقراطية لديهما، فإنهما قررتا التخلي عن السعي وراء السلاح الذري. وعندما تم في "ليما"، عاصمة البيرو، في نفس يوم هجمات الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، التوقيع على شرعة الديمقراطية التي أعدتها منظمة الدول الأميركية، تعهدت كل دولة في نصف القارة الغربية، باستثناء كوبا وحدها، تعزيز الديمقراطية في الداخل وتقديم المساعدة لجيرانها إذا ما تعرضت الديمقراطية فيها إلى تهديد أو تداعيات.

وللديمقراطية أيضاً صلة وثيقة بالازدهار، نحن في أعمال السياسة الخارجية نركز غالباً على الاتجاه نحو نمو اقتصاد السوق مع الوقت لإدخال الديمقراطية، ومن المؤكد أن النمو الاقتصادي في كوريا الجنوبية وتايوان وتشيلي قد ساعد على إقامة أسس أقوى للديمقراطية.

كما أنه، من جهة مقابلة، يساعد حكم القانون الشفاف، وتساوي الفرص الأكبر الذي توفره الديمقراطيات، بدوره في تحفيز النمو الاقتصادي والازدهار. لقد أدى انتقال السلطة سلمياً وبطريقة يمكن توقعها إلى المزيد من الانفتاح وتراجع الفساد في المكسيك مما أنشأ الظروف التي تمكن النمو الاقتصادي المستدام من أن يزدهر.

من المهم، قبل الذهاب إلى أبعد من هذا، تعريف الكلمات. فأنا، عندما أتكلم عن الديمقراطية، لا أتحدث عن أشكالها أو مؤسساتها أو انتخاباتها وحسب. فالديمقراطية تقوم في الأساس على توزيع السلطة - في الحكومة وفي المجتمع - ففي الحكومات الديمقراطية، توزّع السلطة بحيث لا يسيطر صوت واحد غير خاضع للمساءلة. الحكومات القومية في الأنظمة الديمقراطية، تتطلب وجود ضوابط وتوازنات، مثلاً، عن طريق المنافسة بين فروع الحكم التشريعية والتنفيذية، وكذلك عن طريق القضاء المستقل. فالحكومة القوية عليها أن تواجه تقييدات المعارضة المنتخبة.

ويمكن أيضاً إدخال الضوابط والتوازنات بين مختلف المستويات الحكومية - القومية والمناطقية، والمحلية- تلك هي الطريقة التي تستمر بها في حالات كثيرة الديمقراطيات المتعددة الإثنيات.

ومن الأمور المركزية لفكرة الديمقراطية أنه يتوجب على القادة إعادة تسليم سلطاتهم المؤقتة. كان "جون آدامز" رئيساً أميركياً عظيماً لعدة أسباب، لكن لم يكن هناك سبب أهم من قبوله التخلي عن السلطة بطريقة سلمية عندما خسر انتخابات كانت موضع جدل مرير أمام توماس جفرسون. بمعنى آخر، يستأجر القادة الديمقراطيون سلطاتهم بدلاً من امتلاكها - لأن السلطات الممنوحة لهم تأتي من الشعب. فالديمقراطية هي في الحقيقة "من الشعب، بالشعب، وللشعب". فهي تتوقف على الدور النشط للشعب (الأساس في الديمقراطية).

وكما توجد حاجة إلى بعض الضوابط والتوازنات *داخل* الحكومة، هناك أيضاً حاجة إلى ضوابط وتوازنات *بين* الحكومة والمجتمع. وهذه أهم بالنسبة للديمقراطية منها للحكومات، فالسلطة يجب أن يشارك فيها مجتمع مدني حيوي وتعددي، مجتمع يمتلك "الحياة المجموعاتية" التي كتب عنها الكاتب الفرنسي "دي توكفيل" قبل ١٧٠ سنة، أي تشكيلة واسعة من المجموعات الخاصة والمؤسسات الخاصة. وتضم هذه الأحزاب السياسية، والنقابات العمالية، وجمعيات رجال الأعمال، والمدارس، ووسائل الإعلام، المستقلة عن بعضها البعض، وعن سيطرة الدولة. يُزاد على ذلك: إنه لا يجوز استبعاد أي مجموعة إثنية، أو جنس، أو طبقة من الشعب عن المشاركة الكاملة في الحياة

السياسية، كما يجب حماية الحقوق الفردية، بما فيها حرية التعبير والعبادة.

بهذا المعنى، حققت الديمقراطية بعض النجاحات الهامة خلال العقود الثلاثة الأخيرة. فقد بلغت موجة الانتقال إلى الديمقراطية، التي بدأت في البرتغال وأسبانيا في أواسط السبعينات من القرن الماضي إلى أميركا اللاتينية وشرق آسيا في الثمانينات من القرن الماضي، وبلغت ذروتها على أثر انهيار حلف "وارسو" و"الاتحاد السوفياتي". أطلق "صاموبل هنتنغتون" و"لاري داياموند" على هذه الموجة اسم "الموجة الثالثة"، إذ أنها كانت القفزة الثالثة والأهم في عدد الديمقراطيات التي تلت تلك التي ظهرت إثر موجة التحرر من الاستعمار عقب الحربين العالميتين الأولى والثانية. ومن الجدير بالإشارة إليه هو أن ١١٨ ديمقراطية قد دعيت إلى مجتمع الديمقراطيات الوزاري الذي استضافته جمهورية كوريا بين العاشر والثاني عشر من تشرين الثاني/نوفمبر هذه السنة. كانت هذه ١١٨ ديمقراطية تظهر فيها أسس حقيقية للديمقراطية، إضافة إلى ٢١ دولة دعيت بصفة دول مراقبة. الحقيقة أن كوريا الجنوبية هي نفسها إحدى أوائل هذه الدول في حكاية نجاح الموجة الثالثة، ذلك أن رئيسها كان معارضاً خارجياً وهو الآن قائد انتخب بحرية ويستعد للتخلي عن منصبه بعد إجراء انتخابات حرة ونزيهة.

ومن تجارب العالم الإسلامي حضر عدد من الدول ذات الأكثرية الإسلامية اجتماع مجتمع الديمقراطيات في سيوول، ضم أفغانستان، والجزائر، وبنغلادش، وإندونيسيا، والأردن، والكويت، ومالي، والمغرب، ونيجيريا، وقطر، وتركيا، واليمن. هذه البلدان إما ديمقراطيات أو في طريقها لأن تصبح أكثر ديمقراطية.

إن كون هذا العدد الكبير من البلدان الإسلامية قد دعي إلى سيوول إما كديمقراطيات ناضجة أو مراقبة، يعكس الواقع القائل بأن تطورات واعدة تحصل حالياً عبر العالم الإسلامي. أستعمل عبارة "العالم الإسلامي" مع بعض التخوّف لإدراكي للتنوع الكبير للبلدان التي يشملها هذا التعبير كماً وباتساعها الجغرافي – من المغرب إلى إندونيسيا ومن كازاخستان إلى تشاد. لكن ضمن هذا التنوع، ثمة بعض النقاط المشتركة:

أي أن المسلمين، متى تتوفر لهم الفرص، يتبنّون القواعد الديمقراطية ويختارون الديمقراطية.

لقد أشار الرئيس بوش إلى هذه النقطة عندما خاطب خريجي كلية وست بوينت العسكرية في الأول من حزيران / يونيو ٢٠٠٢ إذ قال: "عندما تتعلق القضية بالحقوق والاحتياجات المشتركة للرجال والنساء، ليس هناك صدام حضارات. فمتطلبات الحرية تنطبق تماماً على أفريقيا وأميركا اللاتينية وكل العالم الإسلامي، فشعوب الدول الإسلامية تريد وتستحق الحريات ذاتها مثلها مثل الشعوب في كل بلد، ومن واجب حكوماتهم الإصغاء إلى آمالهم."

تدلّ تجاربُ الإصلاحات الديناميكية التي تجري حالياً في العديد من أجزاء العالم الإسلامي أن الديمقراطية والإسلام متلائمان. وأود أن ألقي الضوء على بعض هذه التجارب معترفاً بأن هذا البعض أبعد من أن يشكل لائحة كاملة.

ففي المغرب، أدلى المواطنون بأصواتهم في أيلول/سبتمبر الماضي في أكثر انتخابات حرية ونزاهة وشفافية في تاريخ البلاد، وكوّنوا مجلساً نيابياً منوعاً.

في تشرين الأول/أكتوبر، أدلى مواطنو البحرين بأصواتهم لأول مرة منذ ثلاثين سنة لانتخاب مجلس نيابي جديد، وكانت هذه المرة الأولى أيضاً التي تترشح فيها نساء لمراكز قومية. وفي الأسبوع الماضي، أعلن سلطان عمان قابوس عن منح حق التصويت في انتخابات مجلس الشورى إلى جميع البالغين من سكان البلاد. وفي مطلع هذا العام، أعلنت قطر عن دستور جديد استعداداً للانتخابات النيابية القادمة. ولا تفاخر اليمن اليوم بنظام متعدد الأحزاب وبمجلس نيابي منتخب فحسب، بل وأيضاً بالانتخاب المباشر للمسؤولين في البلديات، وبدءاً من سنة ١٩٩٩، بالانتخاب المباشر لرئيس الجمهورية. بعد حرب الخليج، أعادت الكويت الانتخاب المباشر لمجلسها الوطني؛ ويستعد الكويتيون حالياً للجولة الثانية من الانتخابات البرلمانية المقرر إجراؤها في الصيف القادم.

وفي أماكن أخرى، نشاهد عدة عناصر للديمقراطية في بلدان ذات أكثرية إسلامية مثل ماليزيا وإندونيسيا، ونسمع أصواتاً إسلامية مشجعة تدعو إلى التعددية والديمقراطية، بدءاً من "محمد طالبي" في

تونس إلى "تورشوليش مجيد" على مسافة نصف العالم، في إندونيسيا، البلد الإسلامي الأكثر سكاناً. تلك هي فقط بعض الأمثلة عن التخمر الديمقراطي الذي يحصل في أماكن أخرى من العالم الإسلامي، من ألبانيا إلى جيبوتي ومالي والنيجر والسنغال وسيراليون. هذا النقاش لا زال بعيدا عن الحل تماما كما لا زال أمام التجارب التي ناقشتها طريقاً طويلة قبل أن تتثبت فيها الديمقراطية. لكن لا يجوز إغفال التقدم الكبير الذي يحصل.

وعلينا أيضاً الاعتراف بأن المسلمين يشاركون بصورة كاملة وبنشاط في الحياة المدنية للبلدان الديمقراطية حيث لا يشكلون أكثرية السكان. إن حوالي أربعين بالمئة من المسلمين يعيشون كأقليات بما في ذلك عدة ملايين هنا هم جزء هام ونشيط من الديمقراطية الأميركية. ففي بلدان مثل الهند وفرنسا وجنوب أفريقيا، يدحض المسلمون الإشاعات الكاذبة بأن طريقة الحياة الإسلامية لا تتلاءم مع المشاركة الديمقراطية.

كما أننا ندرك إمكانيات قيام ديموقراطيات أكثر في مناطق أخرى من العالم الإسلامي. دعوني أذكر ثلاثة أمثلة فقط. ففي أوساط الشعب الفلسطيني، نستمع إلى مطالبة قوية بالمؤسسات الديمقراطية. وتعمل الولايات المتحدة إلى جانب الاتحاد الأوروبي والبلدان العربية لمساعدة الفلسطينيين في إيجاد إطار عمل دستوري جديد وديمقراطية فعّالة. لقد أشار الرئيس بوش إلى "أن نهاية الاحتلال وقيام دولة فلسطينية مسالمة وديمقراطية قد تبدو بعيدة، لكن أميركا وشركاءنا حول العالم على استعداد للمساعدة، لمساعدتكم على جعل ذلك ممكناً بأقرب وقت ممكن. فإذا كانت الحرية قادرة على أن تزدهر في الأراضي المضطربة للضفة الغربية وغزة، فإنها سوف تلهم ملايين الرجال والنساء حول العالم من المرهقين أيضاً بالفقر والقمع، والمؤهلين بدورهم للفوائد التي تؤمنها الحكومة الديمقراطية."

ونرى في إيران مطالبة شعبية بالإصلاحات على نطاق واسع سوف ينتج عنها، على ما نأمل، مزيداً من الديمقراطية ومزيداً من الانفتاح، فشعب إيران يطمح إلى نفس الحريات وحقوق الإنسان والفرص كما الشعوب الأخرى حول العالم. الشعب الإيراني يصارع مسائل صعبة تدور حول كيفية بناء مجتمع حديث للقرن الحادي والعشرين يكون في

نفس الوقت مسلما، ومزدهرا وحراً. ففي الانتخابين الرئاسيين الإيرانيين الأخيرين، وفي حوالي ستة انتخابات برلمانية ومحلية، صوتت الأكثرية العريضة للشعب الإيراني لمصلحة الإصلاح السياسي والاقتصادي.

ويستحق العراق أيضاً أن نذكره في هذا السياق. أميركا صديق لشعب العراق الموهوب ولطموحاته. مطالبنا موجهة فقط إلى النظام الذي يستعبد هذا الشعب ويهدد باقي العالم، عندما سيتحرر العراقيون من ثقل القمع، سوف يصبحون قادرين على المشاركة في تقدم وازدهار عصرنا، الولايات المتحدة وحلفاؤنا على استعداد لمساعدة الشعب العراقي على إنشاء مؤسسات الحرية في عراق حر وموحّد.

نقص الحرية والديمقراطية في العالم الإسلامي على الرغم من هذه الإشارات المشجعة، ينبغي علينا الإعتراف، واقعياً، بوجود نقص في الحريات في العديد من أجزاء العالم الإسلامي، وعلى الأخص في العالم العربي. يدعم آدريان كراتنتسكي، رئيس مؤسسة *فريدوم هاوس* بالوثائق في نشرة المؤسسة تحت عنوان "تقرير وضع الحرية ٢٠٠١-٢٠٠٢ " الفجوة الخطيرة بين مستويات الحرية والديمقراطية في البلدان الإسلامية - على الأخص في قلبها العربي - وفي باقي أنحاء العالم."

الفجوة الديمقراطية بين العالم الإسلامي وباقي أنحاء العالم هائلة. إن واحدة فقط من أصل كل أربع دول ذات أكثرية إسلامية لديها حكومات منتخبة بطريقة ديمقراطية. علاوة على ذلك، تزداد الفجوة اتساعاً بين البلدان الإسلامية وباقي العالم. خلال السنوات العشرين الأخيرة، تمدّدت الحرية والديمقراطية في بلدان في أميركا اللاتينية، وإفريقيا، وأوروبا، وآسيا. وعلى العكس من ذلك، لا يزال العالم الإسلامي يصارع. صحيح أن عدد البلدان "الحرّة"، حسب معايير "فريدوم هاوس" قد ازداد حول العالم بمعدل ستة وثلاثين بلداً تقريبا خلال السنوات العشرين الماضية، لكن لم يكن بين تلك البلدان أي بلد ذي أكثرية إسلامية.

قد يقول البعض إن هذه الأحكام أحكام غربية وهي بالتالي غير نزيهة. لهؤلاء، أشير إلى وثيقة صَدَرت في الصيف الماضي وأعدّها فريق من أكثر من ٣٠ باحثاً عربياً، أي إلى تقرير التنمية الإنسانية العربية الذي كتب برعاية برنامج الأمم المتحدة للتنمية والصندوق العربي

للتنمية الاقتصادية والاجتماعية، والذي يصوّر عالما عربيا لا يساير الركب العام بالنسبة إلى المناطق الأخرى في أمور أساسية تشمل الحريات الفردية، وتعزيز مكانة المرأة، والتنمية الاقتصادية والاجتماعية. إنه يصف شعوباً غير مزدهرة وغير حرة. ويشير إلى اتجاهات مقلقة، مثل ازدياد أعداد الشباب مضافة إليها البطالة بينهم التي تكاد تبلغ حوالي ٤٠ بالمئة في بعض الأماكن وتنذر بظروف اجتماعية قابلة للانفجار. يواجه العالم العربي مشاكل جدّية يمكن معالجتها فقط على أيدي أنظمة سياسية أكثر مرونة وديمقراطية.

إنهاء الاستثناء الديمقراطي لا يمكن للمسلمين لوم الولايات المتحدة على افتقار بلدانهم إلى الديمقراطية عندهم. لكن يبقى أن الولايات المتحدة تلعب دوراً كبيراً على المسرح الدولي كما أن جهودنا الرامية إلى تشجيع الديمقراطية في العالم الإسلامي قد كانت أحيانا عرجاء وغير كاملة. الحقيقة أن الحكومات الأميركية المتعاقبة، الجمهورية والديمقراطية على حد سواء، لم تجعل من الديمقراطية أولوية بشكل كاف في العديد من أجزاء العالم الإسلامي، وعلى الأخص، في العالم العربي.

في بعض الأحيان، تجنّبت الولايات المتحدة النظر بتعمّق في الأعمال الداخلية للبلدان لصالح تأمين دفق متواصل من النفط، ولكبح التوسع السوفياتي والعراقي والإيراني، وللتعامل مع القضايا المتصلة بالنزاع العربي – الإسرائيلي، ومقاومة الشيوعية في شرق آسيا، أو تأمين حق الحصول على القواعد لقواتنا العسكرية. وهكذا، ولإهمالنا تقديم المساعدة لتعزيز المسار التدريجي نحو الديمقراطية في العديد من علاقاتنا الهامة – بخلقنا ما يمكن تسميته "الاستثناء الديمقراطي" – فاتتنا فرصة مساعدة تلك البلدان لكي تصبح أكثر استقراراً، وأكثر ازدهاراً، وأكثر سلاماً، وأكثر تكيّفاً مع ضغوطات عالم في طور التعولم.

ليس من مصلحتنا – أو من مصلحة الشعوب التي تعيش في العالم الإسلامي – أن تواصل الولايات المتحدة هذا الاستثناء. سوف تتعامل السياسة الأميركية بنشاط أكبر لمساندة الاتجاهات الديمقراطية في العالم الإسلامي أكثر من أي وقت مضى. هذه هي رسالة الرئيس الواضحة في وثيقة **استراتيجية الأمن القومي**.

سوف نفعل ذلك مع علمنا التام أن الديمقراطيات غير كاملة، إنها معقدة. والحقيقة، أن القادة في بعض الدول الإسلامية يقابلون بين الأنظمة الديمقراطية وبين أنظمتهم، وهي أنظمة أكثر نظاماً، ويشيرون بارتياح إلى الاستقرار الظاهري الذي تؤمنه أنظمتهم. لكن الاستقرار القائم على السلطة وحدها استقرار وهمي وتستحيل استدامته في نهاية المطاف. لقد شاهدنا في إيران ورومانيا وفي ليبيريا ماذا حصل عندما تنفجر طنجرة الضغط، فالأنظمة الاستبدادية الجامدة لا يمكنها الصمود بوجه صدمات التغيرات الاجتماعية والسياسية أو الاقتصادية، خصوصاً من النوع، أو بالوتيرة، التي يتميز بها العالم المعاصر.

الدور الذي تلعبه الديمقراطية في تأمين الاستقرار الداخلي بيّنته بوضوح محادثة أجريتها مع مجموعة إسلامية مؤخراً خلال زيارتي للهند، فقد شرحوا لي الأسباب التي تقف وراء غياب الإرهاب لدى المجتمعات الإسلامية الكبيرة في الهند، كان تفسيرهم أن الهند بلد ديمقراطي، وأن المسلمين يشاركون فيه بالكامل، وفي المناسبات التي لا يشاركون فيها، لهم الحق الكامل في اللجوء إلى النظام القضائي.

عندما نجعل من العملية الديمقراطية أولوية كبرى في تعاملنا مع العالم الإسلامي، علينا قبل أي شيء آخر، على غرار الأطباء، احترام حلف - أو قسم - هيبوقراط وعدم التسبب بالإيذاء أولاً. فالحماس غير المنضبط لتحسين العالم قد يجعله أسوأ. علينا القيام بهذه المهمة بتواضع مُتفهمين أن رهان الآخرين أكبر من رهاننا. ففي الوقت الذي تتحرك فيه شعوب العالم الإسلامي نحو تطور أكثر انفتاحاً وديمقراطية، يتوجب علينا ليس فقط تشجيعهم ومساعدتهم، بل نحتاج أيضاً إلى الإصغاء إلى الشعوب المعنية مباشرة بشكل أكبر.

الدوافع الأميركية قد يتساءل الناس عن التوقيت، وبالطبع عن الدوافع، لإثارة هذه القضية في هذا الوقت بالذات. وقد يشير البعض إلى أن حديثي هذا المساء يأتي وسط جهود دولية مضاعفة لجعل العراق ينصاع لقرارات مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة، وقد يرى آخرون في كلامي حول الديمقراطية إما محاولة لإخفاء مصلحتنا في تغيير النظام في العراق، أو كإشارة لعدائنا تجاه شعوب العالم الإسلامي، وبالطبع، سوف يذهب البعض إلى حد القول إن الحديث الأميركي حول الديمقراطية

يهدف إلى قلب الأنظمة عبر الشرق الأوسط، أو سوف يستخدم كعملية تأديبية ضد الذين ينظر إليهم كأعداء لأميركا. اسمحوا لي أن أتناول بعض هذه المخاوف.

أولاً، ليس هناك برنامج عمل مخفي. إن الأساس المنطقي الأميركي في تشجيع الديمقراطية في العالم الإسلامي هو في نفس الوقت لمصلحتنا ولمصلحة الغير. فالمزيد من الديمقراطية في البلدان ذات الأكثرية الإسلامية هو أمر جيد بالنسبة للشعوب التي تعيش هناك، لكنه أيضاً جيد بالنسبة للولايات المتحدة. فالبلدان المبتلاة بالجمود الاقتصادي والافتقار إلى فرص العمل، وبالأنظمة السياسية المغلقة، وبالسكان المتكاثرين بسرعة، تغذي العداوة لدى مواطنيها. ويمكن أن تكون تلك المجتمعات، كما تعلمّنا من التجربة القاسية، أرضاً خصبة لتربية المتطرفين والإرهابيين الذين يستهدفون الولايات المتحدة بحجة دعمها للأنظمة التي يعيشون في ظلها. الأمر الآخر الذي له أهمية معادلة، هو أن الهوة المتزايدة بين العديد من الأنظمة الإسلامية ومواطنيها قد تعطّل قدرة تلك الحكومات في التعاون حول قضايا ذات أهمية حيوية بالنسبة للولايات المتحدة، هذه الضغوطات الداخلية سوف تحدّ كثيراً من قدرة العديد من أنظمة العالم الإسلامي على توفير العون، أو حتى الموافقة على الجهود الأميركية الرامية إلى مكافحة الإرهاب أو التعامل مع انتشار أسلحة الدمار الشامل.

خلال الأشهر القليلة الماضية، قمت بزيارة لمصر وباكستان والعديد من دول الخليج، من بينها العربية السعودية، وسنحت لي الفرصة لمناقشة هذه القضايا مع أناس ينتمون إلى تشكيلة واسعة من الخلفيات والاتجاهات، كان أكثر ما صدمني عدد الذين يشعرون بالإحباط بالنسبة لتقصير الولايات المتحدة في التحدث جهاراً باسم الديمقراطية. فسكوتنا، في نظرهم، يعني الموافقة الضمنية على الحالة الراهنة. ليس هذا هو الواقع دون ريب، لكن محادثاتي أظهرت عندما يتعلق الأمر بتنفيذ السياسة الخارجية، كيف يكون خطر الامتناع عن العمل مُساوٍ لخطر القيام بعمل.

قد يقول البعض إن الولايات المتحدة على استعداد فقط لمساندة النتائج الانتخابية التي ترضيها، ليس الأمر كذلك، الولايات المتحدة سوف

تساند العمليات الديمقراطية حتى إذا كان الذين منحوا السلطة لا يختارون سياسات تحبذها، لكن دعوني أوضح هذه النقطة، علاقات الولايات المتحدة مع الحكومات، حتى لو انتخبت بنزاهة، سوف تتوقف على كيفية معاملة هذه الحكومات لشعوبها وكيف تتصرف على المسرح الدولي بالنسبة لقضايا تبدأ من الإرهاب مروراً بالتجارة وعدم انتشار المخدرات.

نحن ندرك تماماً - عندما نشجع الديمقراطية - أن التحرك المفاجئ نحو الانتخابات الحرة في البلدان ذات الأكثرية الإسلامية قد يأتي بالأحزاب الإسلامية إلى الحكم، لكن السبب لا يكمن في كون الأحزاب الإسلامية تتمتع بثقة السكان الساحقة بل لأنها في الغالب المعارضة المنظمة الوحيدة للحالة الراهنة التي تجدها أعداد متزايدة من الناس غير مقبولة. بعد الذي قلته، دعونا لا نترك مجالاً لسوء الفهم: الولايات المتحدة لا تعارض الأحزاب الإسلامية تماماً كما لا تعارض الأحزاب المسيحية أو اليهودية أو الهندوسية في الديمقراطيات ذات الأسس العريضة، إن طريقة استقبالنا لنتائج انتخابات الشهر الماضي في تركيا تبرهن بوضوح على هذه النقطة ولقد عبّر عن ذلك رئيس وزراء تركيا، عبد الله غول، على أحسن ما يرام، عندما قال بعد إدلاء القَسَم قبيل تسلمه منصبه: "نريد أن نثبت أن الهوية الإسلامية يمكن أن تكون ديموقرطية، ويمكن أن تكون شفافة، ويمكن أن تتماشى مع العالم المعاصر." والأميركيون على ثقة بأن الشعب التركي قادر على إثبات كل هذا ونريد أن نساعدهم في ذلك.

وهناك من سيقول إن الديمقراطية مستحيلة في العالم الإسلامي لأنه لديه القليل من التاريخ أو التقاليد الديمقراطية، وهذا قول أرفضه أيضاً؛ ذلك أنه، حتى زمن غير بعيد، كان عند القليل من أجزاء أخرى من العالم بعض التجارب الديمقراطية. هذا الادعاء يعكس ما وصفه الرئيس بوش بأنه "تعصب مقنع يقوم على أدنى التوقعات الممكنة". فكما قال مرة سفير عُماني سابق لدى واشنطن: "إن خنق حرية التعبير في تجربتنا القومية، وحرمان شعبنا من الانتخابات الحرة، أو إدارة شؤوننا دون تأمين الإجماع بشأنها، ومنع النشاط السياسي السلمي عن جماهيرنا، ليست هذه خصوصية عربية أو من شروط العقيدة الإسلامية."

دروس تعلّمناها سوف تعمل الولايات المتحدة بقوة أكثر من أي وقت مضى على تشجيع الديمقراطية بالشراكة مع شعوب وحكومات العالم الإسلامي.

إحدى آليات هذا الهدف سوف تكون شراكة جديدة سيعلن عنها في الأشهر القادمة الوزير باول، وسوف تركز هذه المبادرة على تشجيع التطور في ثلاثة مجالات حساسة بالنسبة للتقدم في العالم العربي: الإصلاحات الاقتصادية، والتعليمية، والسياسية. سوف نؤمن موارد جديدة لهذه الجهود علاوة على المليار دولار أميركي التي ننفقها سنوياً في المساعدة الاقتصادية في العالم العربي. وفي حين سنموّل مشاريع جديدة هادفة إلى توسيع المشاركة السياسية، ومساندة المجتمع المدني وحكم القانون، سوف توجّهنا ثمانية دروس تعلمناها في أنحاء أخرى من العالم.

أولاً، هناك عدة نماذج للديمقراطية، ليس على العملية الديمقراطية إتباع نموذج واحد؛ والحقيقة أنه لا يوجد نموذج ديمقراطي واحد لتقليده. فبدءاً من الملكيات الدستورية إلى الجمهوريات الفدرالية وإلى الأنظمة البرلمانية من كل الألوان، يظهر التاريخ تنوع الديمقراطية، فهناك فوارق هائلة عبر العالم الإسلامي ويجب تكييف الأنظمة السياسية لكي تتلاءم مع بيئتها المحلية.

ثانيا، الانتخابات لا تصنع الديمقراطية، فكما رأينا في انتخابات العراق، حيث نال صدام حسين مئة بالمئة من الأصوات، تحاول الأنظمة الأكثر وحشية غالباً إضفاء الصفة الشرعية على حكمها من خلال انتخابات صورية. من هنا وجب على الانتخابات لكي تعبر بصدق عن رغبات الشعب، أن تكون مندمجة مع مجتمعات توجد فيها مؤسسات مدنية قوية وناضجة وتوزيع للسلطة. تجربة البحرين تصوّر هذه النقطة: فقد جرت الانتخابات هناك بعد أن اتخذت خطوات لإطلاق سراح السجناء السياسيين، وألغيت السلطات الاعتباطية من الدستور، وتم إصلاح القضاء والسماح لوسائل الإعلام بالعمل بصورة مستقلة، وبالمقابل، ألقت تجربة الجزائر، سنة ١٩٩١ الضوء على خطورة إجراء الانتخابات في غياب مجتمع تعدّدي.

ثالثاً، الديمقراطية تحتاج إلى وقت، إن زرع الأفكار وتطوير العملية السياسية والمؤسسات والتقاليد يحتاج إلى الوقت، فقياس العملية

الديمقراطـــية لا يقاس بالأسابيع أو الأشهر بل بالسنين والعقود والأجيال، فكمـــا لاحظت مؤخراً كونداليزا رايس، مستشارة الأمن القومي: "استناداً إلـــى تاريخـــنا نحن، فإننا نعرف في الولايات المتحدة أن علينا أن نكون صـــبورين ومتواضـــعين. فالتغيـــير – حتى عندما يكون المقصود منه الأحســـن – كثـــيراً مـــا يكون صعباً. والتقدم كثيراً ما يكون بطيئاً". إن ديمقراطيتـــنا أبعد من أن تكون مثالية، وهي منفتحة دائماً للتحسين، كما دلت على ذلك التعديلات التي أدخلت على دستورنا وكذلك الخطوات التي اتخـــذت لمـــنح الأميركييـــن مـــن أصول إفريقية والنساء كامل حقوق المواطنة.

رابعاً، الديمقراطية تعتمد على شعب مطّلع ومتعلم، التعليم يمكّن الشعب من التعرف إلى حقوقه وإلى كيفية ممارستها، فالشعوب المتعلمة القـــادرة على اتخاذ قرارات تستند إلى معلومات تساعد الديمقراطية على الـــتجذر، لقد حققت البلدان في العالم الإسلامي تقدماً بارزاً في تعزيزها القراءة والكتابة، لكنها قامت بجهود أقل في إيجاد شعوب واسعة الاطلاع والقراءة. يلاحظ المعلقون المسلمون أن الأنظمة التعليمية لا تُعدّ الطلاب للـــنجاح في القرن الواحد والعشرين. يُحدد عبد الحميد الأنصاري، عميد كلـــية الشريعة في جامعة قطر، المشكلة بصورة مباشرة تماماً: "إن قسماً هاماً من خطابنا التعليمي منقطع عن العلوم الحديثة وهو قائم على نظرة ذات بعـــد أحادي، مما يخلق عقلية مقفلة ومنحى سهلاً باتجاه التعصّب. فهـــي تـــزرع مفاهيم خاطئة تتعلق بالنساء وبالأقليات الدينية أو الإثنية؛ وتســـيطر عليها أساليب الحفظ غيباً والتكرارية." التعليم يعني أكثر بكثير مـــن مجرد الذهاب إلى المدرسة، فالديمقراطيات المزدهرة تتطلب تقاليد المساءلة وليس الحفظ عن ظهر قلب.

خامساً، الوسائل الإعلامية المستقلة والمساءلة أمور ضرورية، للوسائل الإعلامية دور حسّاس تلعبه كعنصر أساسي في المجتمع المدني، تكـــون هـــذه الوسائل، في الديمقراطيات، حرة ولا تسيطر عليها الدولة، وهذا يسمح بظهور آراء وأفكار ووجهات نظر متعددة يجري نشرها في ســـاحة سوق الأفكار. إن أفضل حماية ضد الأفكار التي تنشرها وسائل الإعلام ولا يوافق عليها الناس هو نشر أكبر عدد من وجهات النظر بدلاً مـــن إســـكات الأصوات الإعلامية. على وسائل الإعلام المستقلة – في

الوقـت نفسه – مسؤوليات كما على الحكومات والمواطنين مسؤوليات، فعلـيها دعـم المعايـير المهنية والتشديد على تقارير تكون مستندة إلى حقائق، وعليها التثقيف وليس فقط الدعوة للقضايا.

سادساً، النساء عنصر حيوي في الديمقراطية، لا يمكن أن تنجح البلدان إذا حُرم نصف سكانها من الحقوق الديمقراطية الأساسية، فالحقوق التـي تتمـتع بها النساء هي عامل حاسم أساسي في الحياة النابضة لأي مجـتمع، فالمجتمعات التي يحكمها الرجال والتي تلعب فيها النساء دوراً تابعاً لدور الرجال هي أيضاً مجتمعات يلعب فيها الرجال دوراً تابعاً لدور رجـال آخريـن، حيـث يُحال مبدأ الجدارة إلى المقاعد الخلفية وتسبقه العلاقات الشخصية والمحسوبية ومحاباة الأقرباء.

سابعاً، الإصلاحات السياسية والاقتصادية تقوي بعضها البعض، يسـاعد تحديـث الاقتصـاد القائم على قوى السوق في إدخال عناصر الديمقراطية: حكم القانون، وصنع القرار بشفافية، وحرية تبادل الأفكار، ويصـح قـول الشيء نفسه عن عناصر الديمقراطية التي بدورها تدعم وتسرّع النمو الاقتصادي، ولا يحتاج ذلك لأن يكون مساراً متتابعاً كمثل تنمـية الاقتصـاد التـي يتـبعها التحرير السياسي، فعندما تسير الحرية السياسية والحرية الاقتصادية يداً بيد، تقوم بتقوية بعضها البعض. وتوفر الديمقراطـية للشـباب طريقاً للتعبير عن طموحاتهم، فالديمقراطية هامة بـنفس الدرجـة إذ إنها تعزز النمو الاقتصادي بحيث يمكنه توفير الأمل للشباب حين يقدم لهم قطعة من الكعكة الاقتصادية المتنامية.

ثامـناً، فـي حيـن يمكن تشجيع الديمقراطية من الخارج، لكن الأفضـل بناؤها من الداخل. فالديمقراطية عملية يدفعها بالأساس أعضاء المجتمع، أو مواطنوها، وهم فقط يمكنهم تعزيز روح وممارسة التسامح بحيـث يتأمـن الاحترام لحقوق الأقليات والأفراد، وإذا حاولت الولايات المتحدة أو أي فريق آخر فرض المظاهر الخارجية الديمقراطية على بلد مـا، فإن النتيجة سوف تكون غير ديمقراطية وغير قابلة للاستدامة. إن الطريقة الوحيدة لتجذّر الديمقراطية هو تركها تنبت في الداخل.

بـرنامج العمـل الديمقراطـي وما بعده ملاحظاتي هذا المساء مُكَرسّـة بكل وضوح لمسألة الديمقراطية، غير أن الديمقراطية يمكن أن تكـون مظهراً واحداً فقط لسياسة الولايات المتحدة الخارجية، ففي الوقت

الـــذي تقوم فيه قوى الديمقراطية بعمل سحرها على المدى البعيد، نبقى بحاجة إلى التعامل مع قضايا هامة أخرى تصل إلى مكاتبنا كل يوم.

نحتاج إلى مواصلة العمل لأجل وضع حدّ للنزاعات الملتهبة بين إســـرائيل والعـــالم العربي عن طريق تحقيق الرؤيا البعيدة للرئيس بوش حـــول دولتيـــن ديمقراطيتين، إسرائيل وفلسطين، تعيشان جنباً إلى جنب بسلام وأمن خلال أقل من ثلاث سنوات، كذلك، سوف تواصل الولايات المـــتحدة العمل للتأكد من أن العراق قد تم تجريده من سلاحه وأن نزاهة الأمم المتحدة لم تمس، وسوف نواصل أيضاً مساعدة أفغانستان والشعب الأفغانـــي بعـــد أن تـــم تحرير بلدهم، ونحن على استعداد لمساعدة الهند وباكســـتان - يعـــيش ضـــمن حدودهما ٣٠٠ مليون مسلم - على إقامة علاقـــات طبيعية أكثر بينهما بما في ذلك إيجاد حل مقبول من الطرفين لقضية كشمير.

لا تقـــع مهمة تعزيز الديمقراطية في العالم الإسلامي على عاتق الولايـــات المـــتحدة وحدهـــا. ســـوف نعمل سوياً مع حلفاء ديمقراطيين كأوروبـــا واليابان، وزيادة على ما نفعله كحكومات، هناك دور حاسم قد تلعـــبه المنظمات غير الحكومية، والمؤسسات والأفراد، وهناك دور هام مســـاوٍ سوف تلعبه مجتمعات الأعمال الأميركية التي يمكن أن يكون لها أثـــر إيجابـــي هـــائل من خلال استثماراتها، وممارساتها في التوظيف، ودعمها للتعليم والتدريب.

كمـــا أننا لا ننطلق من العدم، فحكومة الولايات المتحدة تتعامل بعمـــق وبعدة طرق في مساعدة العديد من البلدان ذات الأكثرية المسلمة فـــي تطوير مؤسساتها الديمقراطية وبنيتها الاجتماعية التحتية الضرورية لكـــي تتمكن الديمقراطية من التجذر. لقد شجعنا طيلة سنوات، المبادلات التعليمية والثقافية مع شعوب ومؤسسات في العالم الإسلامي لأجل تعزيز مكوّنـــات المجـــتمع المدنـــي والحكومات التي تشارك شعوبها، ونساعد الطلاب على تطوير أدوار جديدة لهم كمواطنين من خلال برامج تدريب المدرســـين وكذلـــك عـــبر عملنا الخاص بتعليم اللغة الإنجليزية، وتعمل الولايات المتحدة أيضاً بقوة لتشجيع الازدهار الاقتصادي كمحّرك للتغيير الديمقراطـــي، فالعضـــوية فـــي مـــنظمة التجارة العالمية تشجع التحرر الاقتصادي والسياسي، والولايات المتحدة مستعدة لتشجيع عملية الاندماج

في هذا المجال وهي تدرس إمكانيات عقد اتفاقات التجارة الحرة كتلك التي أنجزتها مع الأردن والتي تبحثها مع المغرب.

وتعمل الولايات المتحدة أيضاً عبر تشكيلة واسعة من البرامج - بدءاً من برنامج الزوار الدوليين، وصولاً إلى تقديم المنح لمؤسسات التعليم المحلية - بهدف تشجيع تطوير إنتاج الأسس لبناء ديمقراطية تشمل صحافة محترفة متوازنة ومتحررة من رقابة الدولة، ومؤسسات غير حكومية نشطة، وقضاء مستقلاً. وتعمل المؤسسات الأميركية الممولة من الحكومة مثل **المعهد الديمقراطي القومي والمعهد الجمهوري الدولي** في العديد من البلدان ذات الأكثرية المسلمة للمساعدة في تعزيز المؤسسات الديمقراطية. لقد خدم الأميركيون كمراقبين في العالم المتحوّل نحو الديمقراطية - بما في ذلك العالم الإسلامي - للمساعدة في تأمين انتخابات حرة ونزيهة، وتمول الولايات المتحدة أيضاً قسماً هاماً من نشاطات **منظمة الأمن والتعاون لأوروبا** في بلدان آسيا الوسطى والقوقاز المسلمة. وتعمل **منظمة الأمن والتعاون لأوروبا**، بدءاً من تطوير قواعد انتخابية نموذجية إلى تعزيز دور مراقبي حقوق الإنسان وصولاً إلى التدريب الاحترافي للوسائل الإعلامية المستقلة، وذلك لدعم الديمقراطية في تلك البلدان التي استقلت حديثاً.

طريق الديمقراطية طويل، ويعود إلى الشعوب المعنية اجتيازه بأنفسهم. لقد مشينا في هذا الطريق لمدة ٢٢٠ سنة خلت ولم نصل بعد إلى هدفنا الأخير الذي هو الديمقراطية المثالية.

إلا أن كل خطوة نخطوها تأتي بفوائد - للمواطنين، وللبلدان، وللمناطق، وللعالم، غير أنه لا يزال العديد من المسلمين يسيرون في المؤخرة. يجب أن ينتهي هذا، نحن ندرك أن الولايات المتحدة قادرة ويتوجب عليها أن تفعل أكثر؛ إن تعزيز الديمقراطية، بما في ذلك داخل العالم الإسلامي، هو أولوية بالنسبة للرئيس بوش ولوزير الخارجية باول. نحن الآن بصدد دراسة ما نقوم بعمله حالياً لنتمكن من المساعدة في هذه العملية بطريقة أفضل وأكثر فعالية. وسوف نطلق خلال الأسابيع والأشهر القادمة برامج جديدة مثل المبادرة الأميركية - الشرق أوسطية الهادفة إلى التعاون مع الحكومات والشعوب في العالم الإسلامي.

يـبقى أن قرار التحرك باتجاه مسار الديمقراطية يعود، في نهاية المطـاف، إلى شعوب العالم الإسلامي. إن من مصلحتهم ومصلحتنا أن يقومـوا بذلـك. وهذه هي أيضاً الطريقة الوحيدة التي تستطيع فيها هذه المجـتمعات، شـأنها شأن المجتمعات الأخرى في العالم، الاستفادة على أحسـن وجـه وإلى أبعد حد من الطاقات الكامنة لدى شعوبها، وتحقيق مسـتقبل لهـا يتمـيز بمزيد من الحرية، ومزيد من السلام، ومزيد من الازدهار

(*) نـص خطـاب السفير ريتشارد هاس أمام مجلس العلاقات الخارجية فى واشنطن ٤ ديسمبر، ٢٠٠٢. نقلاً عن موقع، إسلام أون لاين، انظر

httn:// www islam online net/arabic/nolitics/2002/12/article06a SHTMI.

اقتراح بوش
إقامة منظمة تجارة حرة مع الشرق الأوسط
خلال عشر سنوات

قبل ستة وأربعين عاما، جاء السناتور جون أف. كينيدي إلى هذا الحرم الجامعى كى يلقى خطابا فى صف خريجى عام ١٩٧٥. وقد تحدث عن المشاكل العظيمة فى ذلك العصر، بما فيها، كما قال، حل عقدة الشرق الأوسط، المنطقة التى تفيض بالنزاع والكراهية.

وفى العقود التى أعقبت ذلك بدا ذلك النزاع والكراهية، أحيانا، وكأنهما كارثة بعيدة عنا، وليس لهما شأن كبير بأميركا. لكن بعد ١١ أيلول / سبتمبر، فإن جيلكم والبلاد بأسرها يعرفان، أفضل من ذلك.

فى عصر من الإرهاب العالمى وأسلحة الدمار، ما يحدث فى الشرق الأوسط يهم أميركا كثيرا. فمرارة تلك المنطقة يمكنها أن تجلب العنف والمعاناة لمدننا. وإن تقدم الحرية والسلام فى الشرق الأوسط من شأنه أن يمتص هذه المرارة ويضاعف أمننا. وعليه، أريد اليوم أن أناقش معكم هدفا عظيما لهذه الدولة. إننا سنستخدم نفوذنا ومثاليتنا لاستبدال الكراهيات القديمة بآمال جديدة عبر الشرق الأوسط.

إن وقتا من الفرص التاريخية قد حل. فدكتاتور في العراق قد أزيح عن السلطة. وإرهابيو تلك المنطقة يرون الآن مصيرهم – الحياة القصيرة التعسة للهارب. والمصلحون فى الشرق الأوسط يكسبون نفوذا، وزخم الحرية فى تنام. وقد وصلنا إلى لحظة من الوعد الهائل، وستنتهز الولايات المتحدة هذه اللحظة من أجل السلام.

إن مستقبل السلام يتطلب إلحاق الهزيمة بالإرهاب. وعليه فإن أميركا وتحالفا كبيرا من الدول تشن حربا عالمية لا هوادة فيها على الإرهابيين، ونحن نحقق انتصارا فى معركة أفغانستان، دمرنا واحدا من أكثر الأنظمة طغيانا على وجه الأرض، ودمرنا الكثير من الإرهابيين الذين كان يؤويهم.

وعبر ست قارات كانت أميركا وأصدقاؤنا وحلفاؤنا ومازالوا يتصيدون الإرهابيين واحدا تلو الآخر ويحيلونهم إلى العدالة. وفى معركة العراق، واجهنا نظاما ساعد الإرهابيين، وسلح نفسه بأسلحة دمار شامل لتهديد، واضطهد أبناء شعبه. ذلك النظام اليوم لم يعد قائما.

وخلال هذه الأشهر العشرين شاهد العالم تصميم الشعب الأميركى، ورأى العالم قوة ومهارة وشجاعة القوات المسلحة الأميركية. لقد تصرف رجالنا ونساؤنا فى القوات المسلحة بشجاعة وتهذيب ووفق أسمى تقاليد هذه البلاد، ودولتنا ممتنة لهم على ذلك. وبالنسبة إلى أولئك منكم الذين سيلتحقون بفيالق التدريب كضباط احتياط، ستدخلون قوات مسلحة ستبقى دائما في الطليعة.

دولتنا قوية. وأعظم قوة لدينا هى أننا نخدم قضية الحرية. إننا نؤيد تقدم الحرية فى الشرق الأوسط لأنها مبدأ مؤسس، ولأنها تخدم مصلحتنا القومية. فأيديولوجية الإرهاب المبنية على الكراهية تكيفها وتغذيها وتحميها أنظمة طغيانية . أما الدول الحرة، فهى على ، نقيض ذلك، تشجع الإبداع والتسامح والمشاريع الحرة، وفى تلك الدول الحرة، فإن جاذبية التطرف تذوى وتموت.

إن الحكومات الحرة لا تبنى أسلحة دمار شامل من أجل الإرهاب الجماعى. إننا نعتقد أن توسع الحرية فى جميع أنحاء العالم، مع مرور الوقت، وهو أفضل ضمانة للأمن فى جميع العالم. الحرية هى الطريق إلى السلام.

يعتقد البعض أن الديمقراطية فى الشرق الأوسط هى بعيدة الاحتمال إن لم تكن مستحيلة. وهم يجادلون بأن شعوب الشرق الأوسط ليست لديها رغبة كبيرة فى الحرية أو الحكم الذاتى. ونفس هذه الحجج سمعت من قبل فى أوقات أخرى عن شعوب أخرى. فبعد الحرب العالمية الثانية، شك كثيرون بأن ألمانيا واليابان، بتاريخهما من الحكم الاستبدادي والجيوش العدوانية لا تستطيع أبدا أن تعمل كمجتمعات حرة ومسالمة. وفى الحرب الباردة، قيل لنا إن الشيوعية الإمبريالية هى شىء دائم وأن الجدار الحديدى سيبقى إلى الأبد. وفى كل واحد من هذه الحالات، وفى اليابان وأوروبا الشرقية وفى روسيا، أبدى المتشككون ارتيابهم، ثم قال التاريخ كلمته.

كــل معلم من الحرية خلال الستين عاما الماضية أعلن أنه شيء مستحيل حتى نفس اللحظة التى حدث فيهاز إن تاريخ العالم الحديث يقدم درسا للمتشككين: لا تراهنوا ضد نجاح الحرية.

لقــد تقدمت الحرية لأن الرغبة فى الحرية والعدالة كائنة فى كل قلــب بشــرى. ويتقاسم الرجال والنساء من العالم الإسلامى، وهم خمس عــدد سكان العالم اليوم، أمل الحرية هذا. لقد تقدمت الحرية لأنها السبيل لانتشال الملايين من الفقر وتحسين حياتهم. فحيث تحجب الحرية، يعيش الــناس فى عزلة وجمود. وحيث يرحب بالحرية، يستطيع الناس من كل ثقافــة أن يزدهــروا. وقد تقدمت الحرية فى عصرنا لأنه فى اللحظات الحاســمة، عمــل رجـــال ونساء شجعان وضحوا من أجلها، وقد وقفت الولايــات المتحدة إلى جانبهم. وهذه هى الكيفية التى أصبح فيها منشقون وسجناء سياسيون قادة دول متحررة حديثا. وهذه هى الكيفية التى أصبح فيها أعداء سابقون أصدقاء مخلصين للولايات المتحدة.

إن الشـــرق الأوســـط يشكل عقبات كثيرة أمام تقدم الحرية، وأنا أدرك بـــأن هذا التحول سيكون صعبا. وقد أصدر مؤخرا فريق من ٣٠ باحـــثا عربـــيا تقريـــرا يصـــف فيه "عجز الحرية" فى الشرق الأوسط، مستشهدا بنوع خاص بالافتقار إلى حقوق الإنسان وسوء التعليم. وحددوا أيضـــاً الاضطهاد الاجتماعى للمرأة بأنه حاجز رئيسى أمام التقدم. وهم علـــى حـــق. فلا يستطيع مجتمع أن ينجح ويزدهر بينما يحجب الحقوق والفرص الأساسية عن نساء بلده.

ورغـــم كل التحديات، نرى أيضا مؤشرات تغيير تبشر بالأمل. فنصـــف جمـــيع الشـــعوب الإســـلامية تقريبا يعيش اليوم فى ظل حكم ديمقراطى فى دول من تركيا إلى أندونيسيا. وقد عقدت حكومتا البحرين والمغـــرب انـــتخابات حرة مؤخرا، وسيعقد الأردن انتخابات فى الشهر القـــادم. ووافق شعب قطر على دستور جديد يضمن الحريات الأساسية. واقـــترح الأمير عبدالله ولى عهد المملكة العربية السعودية ميثاقا عربيا جديـــدا يدعو إلى إصلاح داخلى ويعزز المشاركة السياسية فى دول تلك المـــنطقة . وفى إيران، تتحرك الرغبة فى الحرية. وفى وجه قمع قاس، يـــرفع بعض الإيرانيين أصواتهم بشجاعة داعين إلى الديمقراطية وحكم

القانون وحقوق الإنسان. والولايات المتحدة تؤيد بقوة تطلعاتهم إلى الحرية.

إن الذين يغذون الكراهية يريدون أن يوجدوا انشقاقا بين الشرق والغرب. ومع ذلك، ففى الرغبة المتنامية لنيل الحرية فى جميع أنحاء العالم الإسلامى، ليس هناك تصادم بين الحضارات. فعندما يقاوم الإرهابيون والطغاة ويهاجمون الحرية، فإنهم يقاومون ويهاجمون آمال المسلمين فى كل مكان.

وعندما يذهب إرهابيون فى مهمات انتحارية وقتل، فهم يشوهون التعاليم الأخلاقية السامية للإسلام نفسه. فطموحهم الحقيقى هو أن يسيطروا ويتحكموا ويعيدوا قولبة مجتمعات بأكملها وفق صورتهم القاسية. إن كبتا من النوع الذى مارسه صدام حسين وطالبان ليس هو موجة المستقبل. الناس الأحرار، لا الطغاة أو القتلة هم الذين سيحددون مجرى التاريخ.

إن الحرية آخذة فى الترسخ فى أفغانستان والعراق، وهما بلدان يعيش بهما أكثر من ٥٠ مليون شخص جرى تحريرهم حديثا؛ بلدان يبنيان لنفسيهما مؤسسات الحكم الذاتى. ودولتنا لديها مسؤوليةخاصة تجاه هذين البلدين، مسؤليات سنتحملها.

فى أفغانستان، تساعد أميركا وحلفاؤنا فى بناء الطرق، وتدريب الشرطة وإعادة بناء المدارس. وهذا الصيف، فى اجتماعات فى المجالس البلدية عبر البلاد، سيناقش الأفغانيون مسودة دستور جديد، وفى الخريف ستنعقد جمعية وطنية للمصادقة على دستور لأفغانستان حرة وديمقراطية. ويواجه الشعب الأفغانى كفاحا متوصلا فى إعادة بناء حكومته ودولته، إلا أن الأيام التى كانت فيها النساء يتعرضن للضرب فى الشوارع ويعدمن فى ملاعب كرة القدم قد ولّت.

وفى العراق، نقوم الآن بإعادة تشغيل الكهرباء وتوصيل المياه، ونوفر الدواء والإمدادات، ونزيل السفاحين الذين يهددون سلام البلاد ونظامها. وقد عقد المواطنون العراقيون مؤتمرين كبيرين لمناقشة مستقبل بلدهم، وتعهدوا باتباع طريق الحكم الذاتى. وقريبا سيختار العراقيون من كل مجموعة عرقية أعضاء سلطة انتقالية. إن الشعب العراقى يبنى

مجتمعا حرا من الصفر، وهو قادر على عمل ذلك لأن الدكتاتور ونظامه لم يعودوا هناك.

إن أميركا تعمل مع حكومات ومصلحين فى جميع أنحاء الشرق الأوسط. ونحن نقوى الروابط عن طريق مبادرتنا للشراكة مع الشرق الأوسط. وكخطوة أخرى، سيجتمع وزير الخارجية باول والممثل التجارى زيليك مع قادة إقليميين فى الأردن الشهر القادم لمناقشة أجندة من التقدم الاقتصادى والسياسى والاجتماعى. فالتقدم سيتطلب ويعزز التجارة التى هى محرك التنمية الاقتصادية.

إن كامل الناتج المحلى الإجمالى لجميع الدول العربية هو أصغر من ذاك الذى لأسبانيا. وشعوب هذه الدول لديها وصول إلى الإنترنت أقل من شعوب منطقة أفريقيا جنوب الصحراء. إن العالم العربى لديه تقليد ثقافى عظيم، لكنه إلى حد كبير يفتقر إلى النمو الاقتصادى لعصرنا. لقد ساعدت الأسواق والتجارة الحرة عبر العالم على هزيمة الفقر وعلمت الرجال والنساء عادات الحرية. وعليه فإننى اقترح إنشاء منطقة تجارة حرة بين الولايات المتحدة والشرق الأوسط خلال عقد من الزمن لإدخال الشرق الأوسط فى دائرة متسعة من الفرص، لتوفير أمل للشعوب التى تعيش فى تلك المنطقة.

سنعمل بالتعاون من شركائنا لكى نضمن حصول المؤسسات التجارية الصغيرة والمتوسطة على رأس المال وسنوفر الدعم والمساعدة للمنطقة من أجل تطوير قوانين الملكية والممارسات التجارية السليمة. فباستبدال الفساد والمنافع الشخصية بمبادئ السوق الحرة والقوانين النزيهة، ستتعم شعوب الشرق الأوسط بالازدهار والحرية.

وتتطلب الإفادة القصوى من الفرص الاقتصادية تعليما أفضل وأشمل وخاصة بالنسبة للمرأة التى عانت أكبر قدر من الضرر والحرمان. وسنعمل على تحسين وضع تعليم القراءة ومحو الأمية لدى البنات والنساء بناء على التجارب المكتسبة من المجهود ذاته فى أفغانستان والمغرب واليمن. وسنوفر الموارد اللازمة من أجل ترجمة كتب القرأة للمراحل التعليمية المبكرة إلى اللغة العربية ثم التبرع بهذه الكتب إلى المدارس الابتدائية فى المنطقة.

ويعتمد النجاح الاقتصادى وتحقيق الكرامة الإنسانية على السواء فى النهاية على حكم القانون والإدارة الشريفة للقضاء.

ولـذا، فـإن أميركا سترعى بالتعاون مع حكومة البحرين ندوة إقليمـية لبحث الإصلاح القضائى. وإنه لمن دواعى سرورى أن عضو المحكمة العليا ساندرا داى أوكونور قد وافقت على ترؤس هذا المجهود.

هـذا وفـى الوقـت الذى تتسع فيه التجارة فى الشرق الأوسط وينتشر التعليم وتنال المرأة مكانتها من المساواة والاحترام، وفيما يترسخ حكـم القانون، فإن كل شعوب تلك المنطقة ستشهد يوما جديدا يسود فيه العـدل ويومـا جديـدا يتحقق فيه الرفاه. فقد ظل الصراع فى الأرض المقدسة يشكل أكبر مشكلة مساوية فى الشرق الأوسط لعدة أجيال. والآن وبعد أن تم تحرير العراق وظهرت قيادة جديدة للشعب الفلسطينى، وإلى جانب الجهود التى يبذلها قادة من أمثال الرئيس مبارك وولى العهد الأمير عبدالله، فإن الأمل قد تجدد.

وإذا مـا اتخـذ الشـعب الفلسطينى خطوات راسخة أكيدة نحو مكافحة الإرهاب، وإذا ما استمر فى السير على طريق السلام والإصلاح وتحقيق الديمقراطية فإنه سيشهد كما يشهد كل العالم علم فلسطين يرفرف فوق دولة حرة مستقلة.

إن هـناك واجبات مترتبة على كل أطراف هذا الصراع. فعلى إسـرائيل أن تتخذ خطوات ملموسة نحو تخفيف المعاناة عن الفلسطينيين وإبـداء الاحترام نحوهم وصيانة كرامتهم. وعلى إسرائيل أن تعمل مع تقدم مسيرة السلام على وقف النشاط الاستيطانى فى الأراضى المحتلة.

وعلـى الـدول العربـية أن تحارب الإرهاب بكل أشكاله، وأن تعـترف وتقر كليا ونهائيا بالواقع وهو: أن لإسرائيل حق البقاء والعيش كدولة يهودية فى سلام مع جيرانها.

إن طـريق الـتقدم إلـى الأمام فى الشرق الأوسط ليست لغزا مجهولا. فهى تتمثل فى الإرادة والرؤيا والفعل. فطريق السير إلى الأمام إنمـا تقـوم علـى خدمـة مصالح الأحياء وليس على تصفية حسابات الماضى.

وإننى ، فى سبيل اغتنام هذه الفرصة، أوفد الوزير باول (وزير الخارجـية كولـن باول) إلى الشرق الأوسط لدعوة جميع الأطراف إلى

الاضـــطلاع بمســـؤولياتهم. وسيغادر الوزير باول فى هذه المهمة الليلة (الجمعـــة ٩آيار / مايو) حاملا معه التزامى الشخصى وهو: أن أميركا ســـتعمل دون كلل فى سبيل تحقيق وجود دولتين هما إسرائيل وفلسطين تعيشان جنبا إلى جنب فى أمن وازدهار وسلام.

إنكم تعيشون زمنا تاريخيا بالنسبة لبلدنا. فقد ظن الكثيرون عندما هوجمـــت أميركا قبل عشرين شهرا أن عصرا من الخوف والإرهاب قد حـــل. إلا أن العـــالم شهد أمرا مخالفا تماما. فها هى أميركا تكافح ضد أخطـــار جسيمة أينما تجمعت. ونحن مصممون على أن نساعد فى بناء الشرق الأوسط بشكل ينمو فيه فى ظل الأمل بدلا من المرارة. وإنه بناء على المبادئ المثالية لهذه البلاد وتصميمها فلا أنتم ولا أنا سنعيش عصرا من الإرهاب، بل سنعيش عصرا من الحرية.

إننى أتمنى لكل منكم الخير والتوفيق فى عمله ومهنته وفى الحياة الـــتى تنـــتظره، وأشـــكركم لدعوتكم لى وللدرجة الفخرية التى منحتها، ولإتاحـــة الفرصة لى لمشاركة خريجى عام ٢٠٠٣ هذا اليوم الذى يدعو إلى الاعتزاز فى جامعة ساوث كارولينا.

أســـأل الله أن يـــبارككم، وأسأل الله أن يديم بركته على أميركا، وشكرا جزيلا لكم (*) .

(*) نص خطاب الرئيس الأميركى جورج دبليو بوش فى حفل تخريج طلبة جامعة ساوث كاروليـــنا فـــى مديـــنة كولومبيا ٩ مايو / آيار، ٢٠٠٣. نقلا عن موقع وزارة الخارجية الأميركية، مكتب الإعلام الخارجى،

http://usinfo.state.gov/rabic/meppar/0509bh.htm 10/05/2003



قائمة عامة بالمراجع*

أولا : مؤلفات باللغة العربية :

(١) إبراهيم البيومى غانم، الفكر السياسى للإمام حسن البنا، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.

(٢) إبراهيم شحاتة، وصيتى لبلادى، النص الكامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١.

(٣) إبراهيم فوزى، تدوين السنة، رياض الريس للتوزيع والنشر، لندن، بيروت، الطبعة الأولى، يناير ١٩٩٤.

(٤) أبو سيف يوسف، الأقباط والقومية العربية، دراسة استطلاعية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، يوليو ١٩٨٧.

(٥) أجناس جولدتسهير، مذاهب التفسير الإسلامى، ترجمة عبد الحليم النجار، دار إقرأ، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣ .

(٦) أحمد إبراهيم بك، علم أصول الفقه، ويليه تاريخ التشريع الإسلامى فى المسألة الإسلامية المعاصرة، دار الأنصار ، القاهرة، د.ت.

(٧) أحمد الهجرسى، المجتمع والدولة فى مصر، القاهرة، د.ن، ٢٠٠٢/ ٢٠٠٣.

(٨) أحمد بيضون، كلمن: من مفردات اللغة فى تركيبات الثقافة، دار الجديد، المركز اللبنانى للدراسات، بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٩٧.

(٩) أحمد حسان (إعداد وترجمة)، مدخل إلى ما بعد الحداثة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، مارس ١٩٩٤.

(١٠) أحمد حسين حسن، الجماعات السياسية الأسلامية والمجتمع المدنى، دراسة فى استراتيجية بناء النفوذ السياسى والاجتماعى والتغلغل الفكرى، تقديم السيد يسين، دار الثقافة للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.

(١١) أحمد حسين حسن، الصعود السياسى الإسلامى داخل النقابات المهنية، دراسة ميدانية لنقابة المهندسين المصرية، تقديم د. محمود عودة، دار الثقافة للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.

* آثرنا وضع ثبت بالمراجع الأساسية التى تتناول قضايا رئيسية أو فرعية تم تناولها فى فصول الكتاب، كى يستفيد منها القارئ المتخصص والعام .

(١٢) أحمد كمال أبو المجد (تقديم)، رؤية إسلامية معاصرة، إعلان مبادئ، دار الشروق، القاهرة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١.
(١٣) أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢.
(١٤) إدموند بيرك وايرالا بيدوس، الإسلام والسياسة والحركات الاجتماعية، ترجمة محروس سليمان، مكتبة مدبولى، القاهرة، نوفمبر ١٩٩٩/٢٠٠٠.
(١٥) أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، دار النهار، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨.
(١٦) أديب صعب، الدين والمجتمع، رؤية مستقبلية، دار النهار، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٥.
(١٧) أسامة الغزالى حرب (تحرير) وآخرون، العنف والسياسة فى الوطن العربى، منتدى الفكر العربى، عمان، ١٩٨٧.
(١٨) أسامه إبراهيم حافظ وعاصم عبد الماجد محمد (تأليف وإعداد) وآخرون، مبادرة وقف العنف، رؤية واقعية.. ونظرة شرعية، سلسلة تصحيح المفاهيم، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، يناير ٢٠٠٢.
(١٩) إسماعيل صبرى عبد الله، نظرة مصرية على تاريخنا الحضارى، حلقة نقاش حول المواطنة، بطريركية الأقباط الأرثوذكس، المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، القاهرة، ٥ مايو ١٩٩٤.
(٢٠) أشرف طه أبو الدهب (إعداد)، المعجم الإسلامى، الجوانب الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.
(٢١) أمانى قنديل وسارة بن نفيسة، الجمعيات الأهلية فى مصر، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، ١٩٩٤.
(٢٢) أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠ .
(٢٣) أمير نصر، المشاركة الوطنية للأقباط فى العصر الحديث ، عهد البابا كيرلس الخامس، الجزء الأول، مراجعة وتقديم الأنبا موسى أسقف الشباب، أسقفية الشباب، المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، ١٩٩٨.
(٢٤) أمين الخولى، المجددون فى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠ .
(٢٥) أمين معلوف، الهويات القاتلة، ترجمة جبور الدويهى، دار النهار، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.
(٢٦) أمينة غصن، قراءات غير بريئة فى التأويل والتلقى، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.

(٢٧) أنتونى جيدنز، عالم منفلت، كيف تعيد العولمة صياغة حياتنا؟، ترجمة د. محمد محيى الدين، دار ميريت ، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.
(٢٨) أنطونى جيدنز، بعيداً عن اليسار واليمين، مستقبل السياسات الراديكالية، سلسلة عالم المعرفة (٢٨٦)، ترجمة شوقى جلال، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر ٢٠٠٠ .
(٢٩) أوليفية روا، تجربة الإسلام السياسى، دار الساقى، لندن، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.
(٣٠) الأب جورج مسوح (تقديم)، الدين والعولمة والتعددية، مركز الدراسات المسيحية الإسلامية، جامعة البلمند، لبنان، ٢٠٠٠.
(٣١) الأب جورج مسوح (تقديم)، النظرات المتبادلة بين المسيحيين والمسلمين فى الماضى والحاضر، مركز الدراسات المسيحية الإسلامية، جامعة البلمند ، لبنان، ١٩٩٧.
(٣٢) الأنبا موسى (الأسقف العام ببطريركية الأقباط الأرثوذكس)، الشباب بين الاغتراب والانتماء، مكتبة أسقفية الشباب، القاهرة، الطبعة الأولى، فبراير ١٩٩٤.
(٣٣) الأنبا موسى (الأسقف العام ببطريركية الأقباط الأرثوذكس)، خدمة الشباب المعاصر، مكتبة أسقفية الشباب، القاهرة، الطبعة الثانية، يناير ١٩٩٥.
(٣٤) الحسن بن طلال، المسيحية فى العالم العربى، المعهد الملكى للدراسات الدينية، مكتبة عمان، الأردن، ١٩٩٥.
(٣٥) السيد ياسين، المواطنة فى زمن العولمة، المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، القاهرة، الطبعة الاولى، ٢٠٠٢.
(٣٦) السيد يوسف، الإخوان المسلمون: هل هى صحوة إسلامية، الجزء الأول، حسن البنا وبناء التنظيم، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤ .
(٣٧) السيد يوسف، الإخوان المسلمون: هل هى صحوة إسلامية؟، الجزء الثانى، حسن البنا والبناء الفكرى، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤ .
(٣٨) السيد يوسف، الإخوان المسلمون: هل هى صحوة إسلامية؟، الجزء الثالث، الجماعة والعنف، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.
(٣٩) السيد يوسف، الإخوان المسلمون: هل هى صحوة إسلامية؟، الجزء الرابع، الجماعة وحركة التحرر الوطنى، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
(٤٠) السيد يوسف، الإخوان المسلمون: هل هى صحوة إسلامية؟، الجزء الخامس، الجماعة والأحزاب، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، يناير ١٩٩٧.

(٤١) السيد يوسف، الإخوان المسلمون: هل هي صحوة إسلامية؟، الجزء السادس، الجماعة والسراى – الجيش – الوحدة الوطنية ، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، يناير ١٩٩٧.
(٤٢) الصادق النيهوم، الإسلام في الأسر، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، قبرص، الطبعة الثانية، فبراير ١٩٩٣.
(٤٣) المختار بنعبدلاوى، الإسلام المعاصر، قراءة في خطابات التأصيل، مقاربات منهجية، دار معد، دار النمير، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.
(٤٤) الياس خورى (محرر) وآخرون، المسيحيون العرب، دراسات ومناقشات، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١.
(٤٥) امبرتو ايكو، المؤلف ومفسروه، ترجمة ياسر شعبان، دار سندباد للنشر والتوزيع ، القاهرة، الأولى، ٢٠٠١.
(٤٦) ايرنست غيلنر، الأمم والقومية، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.
(٤٧) برنار بوتيفوه الشريعة الإسلامية والقانون في المجتمعات العربية، ترجمة فؤاد الدهان، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
(٤٨) برنار لويس، لغة السياسة في الإسلام، ترجمة د. إبراهيم شتا، مدبولي، قرطبة، القاهرة، تونس، الطبعة الاولى، ١٩٩٣.
(٤٩) برنارد لويس وإدوارد سعيد، الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية، من وجهة نظر أمريكية، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.
(٥٠) برنارد لويس، الغرب والشرق الأوسط، ترجمة وتعليق سمير مرقس، تقديم السيد ياسين، ميريت، القاهرة، ١٩٩٩.
(٥١) برتد مانويل فايشر(تنسيق) وآخرون، التراث الحضارى والتنظيم السياسى المستقبلي في العالم الإسلامي، منشورات مؤسسة كونراد أديناور، الطبعة الاولى، ١٩٩٥.
(٥٢) برينو لاتور، لم نكن حداثيين أبداً، بحث في الأنثربولوجيا التناظرية، ترجمة إلياس حسن وعدنان محمد، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠ .
(٥٣) بنسالم حميش، التشكلات الأيديولوجية في الإسلام، الاجتهادات والتاريخ، تقديم مكسيم رودنسون ومحمد عزيز الحبابي، دار المنتخب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣،
(٥٤) بول بوفيه، الحق يخاطب القوة، إدوارد سعيد وعمل الناقد، ترجمة د. فاطمة نصر، إصدارات سطور، القاهرة، ٢٠٠١.
(٥٥) بيير بورديو ج.د. فالكونث، أسئلة علم الاجتماع، في علم الاجتماع الانعكاسي، ترجمة عبد الجليل الكور، إشراف ومراجعة محمد بودودو ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ .

(٥٦) بيير بورديو، بعبارة أخرى، محاولات باتجاه سوسيولوجيا انعكاسية، ترجمة أحمد حسان، دار ميريت ، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.
(٥٧) ت. س. إليوت وآخرون، ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ترجمة وتقديم د.شكرى محمد عياد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١.
(٥٨) ج. جانكوفسكى، أ. جرشونى، هوية مصر بين العرب والإسلام ١٩٠٠ – ١٩٣٠، ترجمة بدر الرفاعى، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩.
(٥٩) جابر عصفور، ضد التعصب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠.
(٦٠) جاك بيرك، القرآن وعلم القراءة، ترجمة وقراءة د. منذر عياشى، تقديم د. محمود غكام، دار التنوير، مركز الإنماء الحضارى، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
(٦١) جان جبور، النظرة إلى الآخر فى الخطاب العربى، دار النهار، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.
(٦٢) جلال أمين، كشف الأقنعة عن نظريات التنمية الاقتصادية، دار الهلال، القاهرة، فبراير ٢٠٠٢.
(٦٣) جلال أمين، ماذا حدث للمصريين، دار الهلال، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠١.
(٦٤) جمال البنا، الإسلام وحرية الفكر، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، ١٩٩٩.
(٦٥) جمال البنا، التعددية فى المجتمع الإسلامى، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، ٢٠٠١.
(٦٦) جمال البنا، السنة ودورها فى الفقه الجديد، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، ١٩٩٧.
(٦٧) جمال البنا، الفريضة الغائبة، دار ثابت، القاهرة، الطبعة الأولى ، ١٩٨٤.
(٦٨) جمال البنا، ما بعد الإخوان المسلمين ؟، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، ١٩٩٦.
(٦٩) جمال البنا، مطلبنا الأول هو الحرية، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، د.ت .
(٧٠) جمال البنا، منهج الإسلام فى تقرير حقوق الإنسان، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، ١٩٩٩.
(٧١) جمال الدين عطية، التنظير الفقهى، مطبعة المدينة، الدوحة، الطبعة الأولى، ١٩٨٧.
(٧٢) جمال عطية ووهبة الزحيلى، تجديد الفقه الإسلامى، دار الفكر، دار الفكر المعاصر، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.
(٧٣) جودت سعيد، مذهب ابن آدم الأول أو مشكلة العنف فى العمل الإسلامى، مطبعة أطلس، توزيع دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٧٧.

(٧٤) جورج طرابيشى، المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسى لعصاب جماعى، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، بيروت، الطبعة الأولى، فبراير ١٩٩١.

(٧٥) جورج طرابيشى، نقد نقد العقل العربى، نظرية العقل، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.

(٧٦) جورج قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة، دار النهار للنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٢.

(٧٧) جورج ن . نحاس (تقديم) وآخرون، الدين والدنيا فى المسيحية والإسلام، مركز الدراسات المسيحية والإسلامية، جامعة البلمند، لبنان، ١٩٩٧.

(٧٨) جوليت حداد (جمعتها)، البيانات المسيحية الإسلامية المشتركة من ١٩٥٤ – ١٩٩٢،إشراف الأب أوغسطين دويرة لاتور والدكتور هشام نشابة، دار المشرق، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.

(٧٩) جون كوتنغهام، العقلانية، ترجمة محمود منقذ الهاشمى، مركز الإنماء الحضارى، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.

(٨٠) جون ل. إسبوزيتو، التهديد الإسلامى خرافة أم حقيقة؟، ترجمة د. قاسم عبده قاسم، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١ .

(٨١) جيرمى ريفكين، قرن التقنية الحيوية، تحيز الجينات وإعادة تشكيل العالم، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبى، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.

(٨٢) جيل كيبل ويان ريشار (إعداد)، المثقف والمناضل فى الإسلام المعاصر، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.

(٨٣) جيل كيبل، يوم الله، الحركات الأصولية المعاصرة فى الديانات الثلاث، ترجمة نصير مروة، دار قرطبة للنشر، تونس، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.

(٨٤) حامد عبد الماجد قويسى، الأنظمة العربية والحركة الإسلامية "مع إشارة لحالة مصر"، تصديرالمستشار صالح أبو رقيق، تقديم ا.د سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل ، مركز الإعلام العربى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.

(٨٥) حبيب بدر وسعاد سليم وجوزيف أبو نهرا(تحرير) وآخرون، المسيحية عبر تاريخها فى المشرق، مجلس كنائس الشرق الأوسط، برنامج الدراسات والأبحاث، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.

(٨٦) حسان حتحوت، بهذا ألقى الله، رسالة إلى العقل العربى المسلم، تقديم د. مصطفى محمود، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٨.

(٨٧) حسن البنا، فقه الواقع، مقالات تنشر لأول مرة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.

(٨٨) حسن الترابى، المصطلحات السياسية فى الإسلام، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.

(٨٩) حسن حنفى، الدين والثقافة والسياسة فى الوطن العربى، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨.
(٩٠) حسن صعب، الإسلام وتحديات العصر، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، نوفمبر ١٩٧٤ .
(٩١) حسن طلب، المقدس والجميل، الاختلاف والتماثل بين الدين والفن، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ٢٠٠١.
(٩٢) حسنين توفيق إبراهيم، النظام السياسى، الإخوان المسلمون فى مصر من التسامح إلى المواجهة ١٩٨١ - ١٩٩٦، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الاولى، يناير ١٩٩٨.
(٩٣) حسنى زينة، الديمقراطية الميسرة، سياسة الناس وكأن لهم حرمة وقيمة، دار الجديد، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.
(٩٤) حمدى عبد الرحمن عبد العظيم وناجح إبراهيم عبد الله وعلى محمد على الشريف (تأليف واعداد)، تسليط الأضواء على ما وقع فى الجهاد من أخطاء، سلسلة تصحيح المفاهيم، مكتبة التراث الإسلامى، القاهرة، الطبعة الأولى، يناير ٢٠٠٢.
(٩٥) حنة أرندت، فى العنف، الفكر الغربى الحديث، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقى، بيروت، الأولى، ١٩٩٢.
(٩٦) حيدر إبراهيم على، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، أكتوبر ١٩٩٦.
(٩٧) حيدر إبراهيم على، لاهوت التحرير، الدين والثورة فى العالم الثالث، مركز الدراسات السودانية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٣ .
(٩٨) خالد البرّى، الدنيا أجمل من الجنة، سيرة أصولى مصرى، دار النهار للنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.
(٩٩) خالد زيادة، تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا، معهد الإنماء العربى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣ .
(١٠٠) خالد محيى الدين (تقديم) وآخرون، المسألة الطائفية فى مصر، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠ .
(١٠١) خليل على حيدر، اعتدال أم تطرف، دار قرطاس للنشر، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.
(١٠٢) د. ف. كوستيلر، التحضر فى الشرق الأوسط، ترجمة د. أمين توفيق الطيبى، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، الطبعة الأولى، ١٩٨٤.
(١٠٣) دانيال برومبرغ، التعدد وتحديات الاختلاف، المجتمعات المنقسمة وكيف تستقر؟، ترجمة عمر سعيد الأيوبى، دار الساقى، بيروت، ١٩٩٧.

(١٠٤) دايفيد ماثيرز، السياسة للشعب، البحث عن صوت شعبى مسؤول، ترجمة عفيف تلحوق، دار الجديد، المركز اللبنانى للدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
(١٠٥) ر. و. سيذرن، نظرة الغرب إلى الإسلام فى القرون الوسطى، ترجمة د. على فهمى خشيم ود. صلاح الدين حسن، مراجعة عمر الدسوقى، مركز الحضارة العربية، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢.
(١٠٦) راشد الغنوشى، الحريات العامة فى الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، أغسطس ١٩٩٨.
(١٠٧) راشد الغنوشى، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، المركز المغاربى للبحوث والترجمة، الطبعة الثالثة، بيروت، ٢٠٠٠.
(١٠٨) راشد الغنوشى، حقوق المواطنة، وضعية غير المسلم فى المجتمع الإسلامى، قرطاس، تونس، نوفمبر ١٩٨٩.
(١٠٩) راشد الغنوشى، مقاربات فى العلمانية والمجتمع المدنى، المركز المغاربى للبحوث والترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، مايو ١٩٩٩ .
(١١٠) رجا بهلول، حكم الله حكم الشعب، حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية، دار الشروق، عمان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.
(١١١) رشاد سلام، تطبيق الشريعة بين القبول والرفض، سينا للنشر، مؤسسة الانتشار العربى، القاهرة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
(١١٢) رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات، دار الكتاب العربى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
(١١٣) رفعت فكرى، المسيحية والعنف، مراجعة وتقديم د.القس اكرام لمعى، القاهرة،د.ن ، الطبعة الأولى، د.ت.
(١١٤) رمضان بسطاويسى، الإبداع . . والحرية، كتابات نقدية (١١٩)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، فبراير ٢٠٠٢.
(١١٥) رودلف بيترز، الجهاد فى الإسلام قديماً وحديثاً، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
(١١٦) رولان جاكار، اسمى أسامة بن لادن ..، حتى نفهم أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، ترجمة منار رشدى، مجموعة الشرقاوى الدولية المحدودة، القاهرة، ٢٠٠٠.
(١١٧) رولان مينيه وآخرون، طريقة التحليل البلاغى والتفسير، تعريب جرجورة جردان وهنرى عويس، دار المشرق، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.
(١١٨) رينيه جيرار، العنف المقدس، ترجمة جهاد هواش وعبد الهادى عباس، دار الحصاد، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.
(١١٩) سادى بلانت، راية التمرد، الأممية المواقفية فى العصر ما بعد الحداثى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩.

(١٢٠) سامح عيد، أوراق فى النقد الذاتى، الإخوان المسلمون الحاضر والمستقبل، د. ن، د. م، ٢٠٠٠.
(١٢١) سامى زبيده، انثروبولوجيات الإسلام، مناقشة ونقد لأفكار إرنست غلنر، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
(١٢٢) سعد الدين السيد صالح، الإخوان المسلمون إلى أين ؟!!، مركز يافا للدراسات والأبحاث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.
(١٢٣) سعيد بنسعيد العلوى، المجتمع المدنى فى الوطن العربى ودوره فى تحقيق الديمقراطية، بحوث ومناقشات ندوة فكرية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، سبتمبر ١٩٩٢ .
(١٢٤) سليمان حريتانى، توظيف المحرم، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.
(١٢٥) سمير أمين وبرهان غليون، حوار الدولة والدين، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ .
(١٢٦) سمير سليمان (تقديم) وآخرون، الحركات الإسلامية فى مواجهة التسوية، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، الطبعة الأولى، أبريل ١٩٩٩ .
(١٢٧) سمير مرقص، "الحماية والعقاب"، الغرب والمسألة الدينية فى الشرق الأوسط ، دار ميريت ، القاهرة، ٢٠٠٠.
(١٢٨) سيد عطاء الله مهاجرانى، التسامح والعنف فى الإسلام، رياض الريس للكتب، لندن، بيروت، الطبعة الأولى، أبريل ٢٠٠١.
(١٢٩) سيد عويس، لا للعنف، دراسة علمية فى تكوين الضمير الإنسانى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢.
(١٣٠) شحاتة صيام، العنف والخطاب الدينى فى مصر، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٤.
(١٣١) شريف يونس، سيد قطب والأصولية الإسلامية، دار طيبة للدراسات والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ .
(١٣٢) شكرى محمد عياد، تطبيق الشريعة وصياغة الحاضر، منشورات أصدقاء الكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩١.
(١٣٣) شمس الدين أبى عبد الله محمد بن أبى بكر، أحكام أهل الذمة ، حققه وعلق على حواشيه الدكتور صبحى الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، مايو ١٩٨٣.
(١٣٤) صابر أحمد نايل، العلمانية فى مصر، بين الصراع الدينى والسياسى ١٩٠٠ – ١٩٥٠، مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.

(١٣٥) صالح البكارى (تعريب)، أبعاد الدين الاجتماعية، سلسلة موافقات (١٢)، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٩٣.
(١٣٦) صالح الوردانى، الحركة الإسلامية فى مصر، الواقع والتحديات، دار الكلمة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.
(١٣٧) صلاح قنصوة، نظرية القيم فى الفكر المعاصر، دار الحكمة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢.
(١٣٨) طارق البشرى، شخصيات وقضايا معاصرة، دار الهلال، القاهرة، مايو ٢٠٠٢.
(١٣٩) طارق البشرى، فى المسألة الإسلامية المعاصرة، الملامح العامة للفكر السياسى الإسلامى فى التاريخ المعاصر، دار الشروق، القاهرة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
(١٤٠) طارق البشرى، فى المسألة الإسلامية المعاصرة، الوضع القانونى المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
(١٤١) طارق البشرى، فى المسألة الإسلامية المعاصرة، بين الإسلام والعروبة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.
(١٤٢) طارق البشرى، فى المسألة الإسلامية المعاصرة، بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية فى الفكر السياسى، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.
(١٤٣) طارق البشرى، فى المسألة الإسلامية المعاصرة، ماهية المعاصرة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
(١٤٤) طارق البشرى، فى المسالة الإسلامية المعاصرة، الحوار الإسلامى العلمانى، دار الشروق، القاهرة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
(١٤٥) طارق وجاكلين إسماعيل، الحكومة والسياسة فى الإسلام، ترجمة سيد حسان، دار التضامن للطباعة والنشروالتوزيع ، بيروت، ١٩٩٦.
(١٤٦) طلعت رميح، الوسط والإخوان، القصة الكاملة .. الوثائق .. لأخطر صراع سياسى فى التسعينيات، مركز يافا للدراسات والأبحاث، القاهرة، ١٩٩٧.
(١٤٧) طه عبد الرحمن، العمل الدينى وتجديد العقل، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٧.
(١٤٨) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج فى تقويم التراث، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء بيروت، الطبعة الثانية، د.ت .
(١٤٩) ع. بنسعيد العالى وآخرون، إشكاليات المناهج فى الفكر العربى والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٨٧.
(١٥٠) عاطف العراقى (إشراف وتصدير)، الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ – ١٩٠٥ م)، بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٥.

(١٥١) عبد الرازق عيد ومحمد عبد الجبار، الديمقراطية بين العلمانية والإسلام، دار الفكر، دار الفكر المعاصر، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.
(١٥٢) عبد الرحمن حللى، حرية الاعتقاد فى القرآن الكريم، دراسة فى إشكاليات الردة والجهاد والجزية، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.
(١٥٣) عبد الرحيم على، أسامة بن لادن، الشبح الذى صنعته أمريكا، دار ميريت، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.
(١٥٤) عبد الرحيم على، المخاطرة فى صفقة الحكومة وجماعات العنف، دار ميريت، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠ .
(١٥٥) عبد الرحيم على، المقامرة الكبرى، مبادرة وقف العنف بين رهان الحكومة والجماعة الإسلامية، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.
(١٥٦) عبد السلام بنعبد العالى، الفكر فى عصر التقنية، أفريقيا – الشرق، بيروت، المغرب، ٢٠٠٠.
(١٥٧) عبد العاطى محمد أحمد، الحركات الإسلامية فى مصر وقضايا التحول الديمقراطى، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.
(١٥٨) عبد العظيم فودة، الحكم بما أنزل الله، تقديم د. أبو اليزيد العجمى، دار البحوث للنشر والتوزيع، دار الصحوة للنشر، الكويت، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٠.
(١٥٩) عبد الغفار شكر (إشراف وتقديم) وآخرون، الجمعيات الأهلية الإسلامية فى مصر، دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى،٢٠٠١٠.
(١٦٠) عبد الغنى عماد، حاكمية الله وسلطان الفقيه، قراءة فى خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، يونيو ١٩٩٧.
(١٦١) عبد الكريم سورش، القبض والبسط فى الشريعة، تعريب د. دلال عباس، منتدى الحوار العربى الإيرانى، دار الجديد، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.
(١٦٢) عبد الله أحمد النعيم، نحو تطوير التشريع الإسلامى، ترجمة وتقديم حسين أحمد أمين، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.
(١٦٣) عبد الله القصيمى، هذى هى الأغلال، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ٢٠٠٠.
(١٦٤) عبد الله النفيسى (تحرير وتقديم) وآخرون، الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق فى النقد الذاتى، مكتبة مدبولى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩.
(١٦٥) عبد الله حمودى (إشراف) وآخرون، وعى المجتمع بذاته، فى المجتمع المدنى فى المغرب العربى، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.

(١٦٦) عبد الله شحاتة، علوم التفسير، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.
(١٦٧) عبد المتعال الصعيدى، الحرية الدينّية فى الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠١.
(١٦٨) عبد المتعال الصعيدى، حرية الفكر فى الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠١.
(١٦٩) عبد المجيد الشرفى، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، يناير ٢٠٠١.
(١٧٠) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولى وإشكالية السلطة العلمية فى الإسلام، قراءة فى نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، دار المنتخب العربى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.
(١٧١) عبد المجيد بوقربه، الحداثة والتراث، الحداثة بوصفها إعادة تأسيس جديد للتراث، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، مايو ١٩٩٣.
(١٧٢) عبد المجيد جحفة: مدخل إلى الدلالة الحديثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.
(١٧٣) عبد المنعم النمر، قضايا إسلامية، حديث إلى الشباب المتطرف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣.
(١٧٤) عبد الهادى عبد الرحمن، سلطة النص، قراءات فى توظيف النص الدينى، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.
(١٧٥) عبد الهادى عبد الرحمن، عرش المقدس، الدين فى الثقافة والثقافة في الدين، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، مايو ٢٠٠٠.
(١٧٦) عبد الوهاب أحمد الأفندى، الإسلام والدولة الحديثة، دار الكلمة، لندن، د.ت .
(١٧٧) عبيد بن عبد الله العمرى ود. عبد القادر عبد الله عرابى، إشكالية المنهج فى العلوم الاجتماعية العربية المعاصرة، كتاب الرياض (٩٩)، مؤسسة اليمامة الصحفية، السعودية ، فبراير ٢٠٠٢ .
(١٧٨) عزت قرنى، فى الفكر المصرى الحديث، محاولات فى إعادة التفسير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥.
(١٧٩) عزة كرم، نساء فى مواجهة نساء، النساء والحركات الإسلامية والدولة، ترجمة د. شهرت العالم، تقديم د. محمد نور فرحات، إصدارات سطور، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.
(١٨٠) عزيز العظمة، الأصالة أو سياسة الهروب من الواقع، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.
(١٨١) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، يناير ١٩٩٢.

(١٨٢) عزيز العظمة، دنيا الدين فى حاضر العرب، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
(١٨٣) عصام الدين حسن (تقديم وتحرير) وآخرون، ، أزمة "الكشح" بين حرمة الوطن وكرامة المواطن ، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ١٩٩٩.
(١٨٤) عفت محمد الشرقاوى، الفكر الدينى فى مواجهة العصر، دراسة تحليلية لاتجاهات التفسير فى العصر الحديث، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٧٦.
(١٨٥) على أسعد وطفة، بنية السلطة وإشكالية التسلط التربوى فى الوطن العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، سبتمبر ١٩٩٩.
(١٨٦) على الدين هلال (تقديم) وآخرون، إدارة شئون الدولة والمجتمع، مركز دراسات واستشارات الإدارة العامة، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠١.
(١٨٧) على المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب فى عصر النهضة ١٧٩٨ -١٩١٤، الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٧ .
(١٨٨) على جريشة، إعلان دستورى إسلامى، دار الوفاء للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٥.
(١٨٩) على حرب، خطاب الهوية، سيرة فكرية، دار الكنوز الأدبية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
(١٩٠) على خليفه الكوارى (محرر) وآخرون، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ديسمبر ٢٠٠١.
(١٩١) على على سيد أحمد، الرسول الرحمة، دار الكلمة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.
(١٩٢) على ليلة، الشباب فى مجتمع متغير، تأملات فى ظواهر الأحياء والعنف، كلية الآداب بجامعة عين شمس، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٠.
(١٩٣) على مبروك، الإمامة والسياسية والخطاب التاريخى فى علم العقائد، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ٢٠٠٢.
(١٩٤) على محمد على الشريف، وأسامه إبراهيم حافظ (تأليف وإعداد)، النصح والتبيين فى تصحيح مفاهيم المحتسبين، سلسلة تصحيح المفاهيم، مكتبة التراث الإسلامى، القاهرة، الطبعة الأولى، يناير ٢٠٠٢.
(١٩٥) عمرو عبد السميع وآخرون، الإسلاميون، حوارات حول المستقبل، مكتبة التراث الإسلامى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.
(١٩٦) عوض محمد، دراسات فى الفقه الجنائى الإسلامى، دارالمطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٧.

(١٩٧) عياض بن عاشور، الضمير والتشريع، العقلية المدنية والحقوق الحديثة، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.
(١٩٨) فؤاد كامل، الفرد فى فلسفة شوبنهور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩١.
(١٩٩) فاروق حسنى (تصدير)، وثائق حول أحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ وتداعياتها، ترجمة مركز اللغات والترجمة بأكاديمية الفنون، أكاديمية الفنون، القاهرة، ٢٠٠٢.
(٢٠٠) فاطمة المرنيسى، أحلام النساء الحريم، حكايات طفولة فى الحريم، ترجمة ميساء سرى، مراجعة محمد المير أحمد، دار ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ .
(٢٠١) فاطمة المرنيسى، الخوف من الحداثة الإسلامية والديمقراطية، ترجمة محمد دبيات، دار الباحث، دار الجندى، سوريا، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.
(٢٠٢) فاطمة المرنيسى، العابرة المكسورة الجناح، شهرزاد تدخل إلى الغرب، ترجمة فاطمة الزهراء ازرويل، المركز الثقافى العربى، نشر الفن، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.
(٢٠٣) فاطمة المرنيسى، ما وراء الحجاب، ديناميكا المذكر، المؤنث فى المجتمع الإسلامى الحديث، ترجمة أحمد صالح، دار حوران، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
(٢٠٤) فتحى التريكى، العقل والحرية، سلسلة آراء تبر الزمان، تونس، ١٩٩٨.
(٢٠٥) فتحى عثمان، حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانونى الغربى، دار الشروق، بيروت، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٢.
(٢٠٦) فرانسوا أوتار وفرانسوا بوليه، فى مواجهة دافوس، قراءة فى الحركة العالمية ضد العولمة، ترجمة سعد الطويل، تقديم سمير أمين، مركز البحوث العربية، دار ميريت ، القاهرة، ٢٠٠١.
(٢٠٧) فرانسيس فوكوياما، الثقة، الفضائل الاجتماعية وتحقيق الازدهار، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبى، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.
(٢٠٨) فرانسيس فوكوياما، نهاية الإنسان، عواقب الثورة البيوتكنولوجية، ترجمة أحمد مستجير، إصدارات سطور، القاهرة، أبريل ٢٠٠٢.
(٢٠٩) فرج فودة ود. يونان لبيب وخليل عبد الكريم، الطائفية.. إلى أين، دار المصرى الجديد للنشر، القاهرة، ١٩٨٧.
(٢١٠) فريال حسن خليفة، النقد ومستقبل الثقافة العربية، دار العالم الثالث، القاهرة،الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.
(٢١١) فريد هاليداى، الإسلام وخرافة المواجهة، الدين والسياسة فى الشرق الأوسط، ترجمة محمد مستجير، مكتبة مدبولى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ .

(٢١٢) فريد هاليداى، ساعتان هزتا العالم، ١١ أيلول ٢٠٠١: الأسباب والنتائج، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.
(٢١٣) فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث، نحو إحداث تغيير فى التقاليد الثقافية ، ترجمة ابراهيم العريس، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.
(٢١٤) فهمى جدعان، الماضى فى الحاضر، دراسات فى تشكيلات ومسالك التجربة الفكرية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ .
(٢١٥) فهمى جدعان، نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى، دار الشروق للنشر والتوزيع ، عمان، الطبعة الأولى، ١٩٨٥ .
(٢١٦) فهمى هويدى، مواطنون لا ذميون، موقع غير المسلمين فى مجتمع المسلمين، دار الشروق، بيروت، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٥.
(٢١٧) فواز جرجس، أمريكا والإسلام السياسى، صراع الحضارات أم صراع المصالح، ترجمة غسان غصن، دار النهار، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.
(٢١٨) فيصل العوامى، المثقف وقضايا الدين والمجتمع، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.
(٢١٩) كارل برنستاين وماركو بوليتى، صاحب القداسة، ترجمة أنطون رياض دويدة، مكتبة النسر للطباعة، د. ن ، القاهرة، ١٩٩٨.
(٢٢٠) كاى حافظ (تحرير وتقديم)، الإسلام والغرب وإمكانية الحوار، ترجمة صلاح محجوب إدريس، مراجعة وتقديم محمد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠.
(٢٢١) كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقى جلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١.
(٢٢٢) كمال السعيد حبيب، الحركة الإسلامية من المواجهة إلى المراجعة، مكتبة مدبولى، القاهرة، الطبعة الاولى ، ٢٠٠٢.
(٢٢٣) كمال عبد اللطيف ونصر محمد عارف، إشكاليات الخطاب العربى المعاصر، دار الفكر، دار الفكر المعاصر، بيروت، دمشق، الطبعة الأولى، مارس ٢٠٠١.
(٢٢٤) كمال عمران، الإبرام والنقض، قراءة فى الثقافة الإسلامية، سلسلة موافقات(٧)، الدار التونسية للنشر، تونس، الطبعة الأولى، أبريل ١٩٩٢.
(٢٢٥) لورانت شابرى وآنى شابرى، سياسة واقليات فى الشرق الأدنى، الأسباب المؤدية للانفجار، ترجمة د.ذوقان قرقوط، مكتبة مدبولى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩١.
(٢٢٦) مات ريدلى، الجينيوم، السيرة الذاتية للنوع البشرى، سلسلة عالم المعرفة(٢٧٥)، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمى، الكويت، نوفمبر ٢٠٠١.

(٢٢٧) ماجد راغب الحلو، الدولة فى ميزان الشريعة، النظم السياسية، دار المطبوعات الجامعية،الإسكندرية، ١٩٩٦.
(٢٢٨) مارسيل غوشيه وبياركلاستر، أصل العنف والدولة، تعريب على حرب، دار الحداثة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٥.
(٢٢٩) ماهر الشريف، رهانات النهضة فى الفكر العربى، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.
(٢٣٠) مجدى خليل ، اقباط المهجر، دراسة ميدانية حول هموم الوطن والمواطنة، دار الخيال، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.
(٢٣١) مجيد خدورى، مفهوم العدل فى الإسلام، دار الكلمة للنشر والتوزيع، دار الحصاد للتوزيع والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.
(٢٣٢) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة فى السياقات الإسلامية، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١ .
(٢٣٣) محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة صياح الجهيم، عطية للنشر والتأليف، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
(٢٣٤) محمد أحمد البيومى، ظاهرة التطرف:الاسباب والعلاج، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢.
(٢٣٥) محمد أركون ولوى غارديه، الإسلام الأمس والغد، ترجمة على مقلد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣.
(٢٣٦) محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام المسيحية الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦.
(٢٣٧) محمد أركون، الفكر الإسلامى، نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقى، لندن، الطبعة الأولى، ١٩٩٠.
(٢٣٨) محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، منشورات مركز الإنماء القومى، ترجمة وتعليق هاشم صالح، مركز الإنماء القومى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦.
(٢٣٩) محمد أركون، قضايا فى نقد العقل الدينى، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، إبريل ١٩٩٨.
(٢٤٠) محمد اركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال .. أين هو الفكر الإسلامى المعاصر ؟، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.
(٢٤١) محمد السماك، الصهيونية المسيحية، دار النفائس، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.
(٢٤٢) محمد الشافعى، سلطات الدولة بين الفكر الدستورى والفكر الإسلامى، دراسة مقارنة، الجزء الأول، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، يناير ١٩٩٩.

(٢٤٣) محمد الشافعي، الدولة بين الفكر الدستورى والفكر الإسلامى وفكر الجماعات الإسلامية، دراسة مقارنة، الجزء الثانى، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، يناير ١٩٩٩.
(٢٤٤) محمد الشيخ، المثقف والسلطة، دراسة فى الفكر الفلسفى الفرنسى المعاصر، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، يوليو ١٩٩١.
(٢٤٥) محمد الطالبى، أمة الوسط، الإسلام وتحديات المعاصرة، دار سراس للنشر، تونس، ١٩٩٦.
(٢٤٦) محمد الطالبى، الإسلام حرية وحوار، ترجمة حسنى زينة، دار النهار، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.
(٢٤٧) محمد الطالبى، عيال الله، أفكار جديدة فى علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، دار سراس للنشر، تونس، ١٩٩٢.
(٢٤٨) محمد الطويل، الأخوان فى البرلمان، المكتب المصرى الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، مايو ١٩٩٢.
(٢٤٩) محمد العمرى، فى بلاغة الخطاب الاقناعى، مدخل نظرى وتطبيقى لدراسة الخطابة العربية، الخطاب فى القرن الأول نموذجا، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٨٦.
(٢٥٠) محمد القاضى وعبد الله صولة، الفكر الإصلاحى عند العرب فى عصر النهضة، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٢.
(٢٥١) محمد النويهى، نحو ثورة فى الفكر الدينى، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، مارس ١٩٨٣.
(٢٥٢) محمد جابر الأنصارى، التأزم السياسى عند العرب وموقف الإسلام، مكونات الحالة المزمنة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.
(٢٥٣) محمد حافظ دياب وآخرون، المجتمع المدنى، رؤية ثقافية، الأمل للطباعة والنشر، القاهرة، أبريل ٢٠٠٢.
(٢٥٤) محمد حافظ دياب، الإسلاميون المستقلون، الهوية والسؤال، دار ميريت، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.
(٢٥٥) محمد خاتمي، الدين والفكر فى فخ الاستبداد، مكتبة شروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.
(٢٥٦) محمد خاتمى، بيموموج، المشهد الثقافى فى إيران: مخاوف وآمال، دار الجديد، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
(٢٥٧) محمد خطابى، لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافى العربى، بيروت الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩١.
(٢٥٨) محمد خير البقاعى (ترجمة وتقديم)، آفاق التناصية، المفهوم والمنظور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨.

(٢٥٩) محمد رأفت عثمان، القضايا الثلاث، تغيير المنكر بالقوة، والخروج على الحاكم، وتكفير الدولة، دار الفضيلة، دبى، الإمارات، الطبعة الأولى، ١٩٨٩.
(٢٦٠) محمد سعيد العشماوى، الخلافة الإسلامية، دار سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.
(٢٦١) محمد سعيد العشماوى، حقيقة الحجاب وحجية الحديث، مؤسسة روز اليوسف، القاهرة، ٢٠٠٢ .
(٢٦٢) محمد سليم العوا (تقديم) وآخرون، رؤى إسلامية معاصرة، كتاب العربى(٤٥)، الكويت، ٢٠٠١/٧/١٥.
(٢٦٣) محمد سليم العوا، أزمة المؤسسة الدينية، ، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.
(٢٦٤) محمد صادق الحسينى، الخاتمية، المصالحة بين الدين والحرية، دار الجديد، بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٩٩.
(٢٦٥) محمد صلاح الصاوى، قضية تطبيق الشريعة بين المبدأ ودعاوى الخصوم، بيت الحكمة للإعلام والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٠.
(٢٦٦) محمد عابد الجابرى، الخطاب العربى المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة السادسة، أكتوبر ١٩٩٩.
(٢٦٧) محمد عابد الجابرى، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، فبراير ١٩٩٦.
(٢٦٨) محمد عبده (الإمام)، الإسلام بين العلم والمدنية، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.
(٢٦٩) محمد عمارة، الإسلام والآخر، من يعترف بمن؟ .. ومن ينكر من؟، مكتبة الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.
(٢٧٠) محمد عمارة، فى المسألة القبطية، حقائق وأوهام، مكتبة الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.
(٢٧١) محمد عمارة، الأقليات الدينية والقومية تنوع ووحدة؟ ... أم تفتيت واختراق؟، سلسلة التنوير الاسلامى (٢٨)، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ديسمبر ١٩٩٨.
(٢٧٢) محمد عمارة، التعددية، الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية، سلسلةالتنوير الإسلامى (٨)، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، أكتوبر ١٩٩٧.
(٢٧٣) محمد قطب، حول تطبيق الشريعة، مكتبة السنة، الدار السلفية لنشر العلم، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.
(٢٧٤) محمد محيى الدين محسب (تقديم)، هوية مصر الثقافية، بحوث المؤتمر العلمى السنوى لكلية دار العلوم بجامعة المنيا، دار الهدى للنشر والتوزيع، المنيا ، ٢٠٠٢.

(٢٧٥) محمد مفتاح، المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعى، المركز الثقافى العربى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.
(٢٧٦) محمد مهدى شمس الدين، أهلية المرأة لتولى السلطة، الكتاب الثانى، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.
(٢٧٧) محمد مهدى شمس الدين، الاجتهاد والتقليد، بحث فقهى استدلالى مقارن، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.
(٢٧٨) محمد مهدى شمس الدين، التجديد فى الفكر الإسلامى، دار المنهل اللبنانى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
(٢٧٩) محمد مهدى شمس الدين، حقوق الزوجية، ويليه حق العمل للمرأة، الكتاب الثالث والرابع.، المؤسسة الدولية للدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
(٢٨٠) محمد ميلاد (ترجمة)، دروس ميشيل فوكو، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ .
(٢٨١) محمد يونس، التكفير بين الدين والسياسة، تقديم د.عبد المعطى بيومى، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.
(٢٨٢) محمد بن عبد الله المسعرى، الأدلة القطعية على عدم شرعية الدولة السعودية، مؤسسة الرافد للنشر والتوزيع، لندن، الطبعة الثانية، ١٩٩٦.
(٢٨٣) محمود أيوب، دراسات فى العلاقات المسيحية الإسلامية، الجزء الاول، تحقيق محمود أيوب وكاترين سرور وجورج مسوح، ترجمة كاترين سرور، مركز الدراسات المسيحية الإسلامية، جامعة البلمند، لبنان، ٢٠٠٠.
(٢٨٤) محمود حمدى زقزوق، الإسلام فى عصر العولمة، مكتبة الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.
(٢٨٥) محمود حمدى زقزوق، دور الإسلام فى تطوير الفكر الفلسفى، دار المنار، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩.
(٢٨٦) محمود شلتوت (الإمام الأكبر) ومحمد محمد المدنى، أحاديث الصباح فى المذياع، سلسة البحوث الإسلامية، الأزهر، القاهرة، ١٩٩٧.
(٢٨٧) محمود شلتوت (الإمام الأكبر)، الفتاوى، دراسة لمشكلات المسلم المعاصر فى حياته اليومية العامة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة السابعة عشر، د.ت.
(٢٨٨) محمود عبد الغنى عاشور، العلاقة بين الأديان يجب أن تكون حواراً .. لا مواجهة، سلسة البحوث الإسلامية، الأزهر، القاهرة، يناير ٢٠٠٣ .
(٢٨٩) محمود عبد الفضيل، مصر والعالم على أعتاب ألفية جديدة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١.
(٢٩٠) مرسى العصافيرى، نحو مجتمع طاهر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٢.

(٢٩١) مكرم نجيب، المنظور المسيحى للتاريخ، دار الثقافة، القاهرة، الطبعة الاولى، ١٩٩٦.
(٢٩٢) مكسيم رودنسون، الإسلام سياسة وعقيدة، ترجمة أسعد صقر، عطية للنشر والترجمة والتأليف، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ .
(٢٩٣) منتصر الزيات، أيمن الظواهرى كما عرفته، دار مصر المحروسة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.
(٢٩٤) منتصر الزيات، من قتل المحجوب؟، أسرار ووثائق تنشر لأول مرة، ١٩٩٣.
(٢٩٥) ناجح إبراهيم عبد الله، على محمد على الشريف (تأليف وإعداد) وآخرون، حرمة الغلو فى الدين وتكفير المسلمين، مكتبة التراث الإسلامى، القاهرة، الطبعة الأولى، يناير ٢٠٠٢.
(٢٩٦) ناصيف نصار، منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر، دار أمواج، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.
(٢٩٧) نبيل عبد الفتاح رئيس التحرير (وصاحب فكرته) وآخرون.، تقرير الحالة الدينية فى مصر، وحدة الدراسات الاجتماعية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ، القاهرة، الطبعة السادسة، ١٩٩٥.
(٢٩٨) نبيل عبد الفتاح رئيس التحرير (وصاحب فكرته) وآخرون، تقرير الحالة الدينية فى مصر، وحدة الدراسات الاجتماعية، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، الطبعة الثانية، ١٩٩٨ .
(٢٩٩) نبيل عبد الفتاح، المصحف والسيف، صراع الدين والدولة فى مصر، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٨٤.
(٣٠٠) نبيل عبد الفتاح، النص والرصاص، الإسلام السياسى والأقباط وأزمات الدولة الحديثة فى مصر، دار النهار للنشر ، بيروت، الطبعة الأولى، نوفمبر ١٩٩٨.
(٣٠١) نبيل عبد الفتاح، عقل الأزمة، تأملات نقدية فى ثقافة العنف والغرائز والخيال المستور، دار سيشات للدراسات والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.
(٣٠٢) نصر حامد أبو زيد (جمع وتقديم)، القول المفيد فى قضية أبو زيد، بقلم: عقل مصر وضميرها، مكتبة مدبولى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
(٣٠٣) نصر حامد أبو زيد، التفكير فى زمن التكفير، ضد الجهل والزيف والخرافة، مكتبة مدبولى، القاهرة، الطبعة الثانية، يوليو ١٩٩٥.
(٣٠٤) نصر محمد عارف، فى مصادر التراث السياسى الإسلامى، دراسة فى إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل، تقديم د. منى أبو الفضل، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.

(٣٠٥) نعوم تشومسكى، ١١ سبتمبر، دار ميريت، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.
(٣٠٦) نعوم تشومسكى، الربح فوق الشعب، الليبرالية الجديدة والنظام العولمى، ترجمة مازن الحسينى، تقديم د. روبرت و.ماكشيسنى، دار التنوير، رام الله، فلسطين، الطبعة الاولى، ٢٠٠٠.
(٣٠٧) نور الدين بوثورى، مقاصد الشريعة، التشريع الإسلامى المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، سبتمبر ٢٠٠٠.
(٣٠٨) نيفين عبد المنعم (تحرير وتقديم) وآخرون، ظاهرة العنف السياسى من منظور مقارن، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ .
(٣٠٩) نيفين عبد المنعم مسعد، الأقليات والاستقرار السياسى فى الوطن العربى، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، القاهرة ، الطبعة الأولى، ١٩٨٨.
(٣١٠) هـ.أ.ر.جيب، الاتجاهات الحديثة فى الإسلام، ترجمة هاشم الحسينى، منشورات دار الحياة، بيروت، ١٩٦٦.
(٣١١) هالة مصطفى، الإسلام السياسى فى مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.
(٣١٢) هبة رؤوف عزت، المرأة والعمل السياسى، رؤية إسلامية، سلسلة الرسائل الجامعية(١٨)، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٩٩٥.
(٣١٣) هدى راغب عوض ود. حسنين توفيق إبراهيم، الإخوان المسلمون والسياسة فى مصر، دراسة فى التحالفات الانتخابية والممارسات البرلمانية للإخوان المسلمون فى ظل التعددية السياسية المقيدة (١٩٨٤ – ١٩٩٠)، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، أكتوبر ١٩٩٦ .
(٣١٤) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ .
(٣١٥) هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، الأولى، مايو ٢٠٠٠ .
(٣١٦) هشام شرابى، المثقفون العرب والغرب، عصر النهضة ١٨٧٥ – ١٩١٤ ، دار النهار، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩١.
(٣١٧) هشام مبارك، الإرهابيون قادمون!، دراسة مقارنة بين موقف "الإخوان المسلمين" وجماعات الجهاد من قضية العنف (١٩٢٨ – ١٩٩٤)، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ .

(٣١٨) همايون كبير، العلم والديمقراطية والإسلام، وزارة الثقافة والإرشاد القومى، القاهرة، ترجمة عثمان نويه، مراجعة د. محمد مصطفى حلمى، د.ت .
(٣١٩) هويدا عدلى، التسامح السياسى، المقومات الثقافية للمجتمع المدنى فى مصر، مركز القاهرة لحقوق الإنسان، القاهرة، ٢٠٠٠.
(٣٢٠) هيثم مناع، الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان، مركز القاهرة لحقوق الإنسان، القاهرة، ١٩٩٩.
(٣٢١) وليم الشريف، المسيحية، الإسلام والنقد العلمانى، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، نوفمبر ٢٠٠٠.
(٣٢٢) ياسر قنصوه، مفهوم الحرية فى الليبرالية المعاصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠.
(٣٢٣) يحيى محمد، الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، تحديد الموقف الشرعى للمثقف المسلم، مؤسسة الانتشار العربى، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.
(٣٢٤) يوخين هيبلر، أندريا لويج، الإسلام العدو بين الحقيقة والوهم، ترجمة أيمن شرف، تقديم إبراهيم قنديل، الفرسان للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٤.
(٣٢٥) يوسف القرضاوى، أولويات الحركة الإسلامية فى المرحلة القادمة، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢.
(٣٢٦) يوسف القرضاوى، الإخوان المسلمون ٧٠ عاماً فى الدعوة والتربية والجهاد، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.
(٣٢٧) يوسف القرضاوى، المسلمون والعولمة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٠.
(٣٢٨) يوسف القرضاوى، النقاب للمرأة بين القول ببدعته .. والقول بوجوبه، سلسلة رسائل ترشيد الصحوة(٣)، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٩ .
(٣٢٩) يوسف القرضاوى، فى فقه الأقليات المسلمة، حياة المسلمين وسط المجتمعات الأخرى، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.
(٣٣٠) يوسف القرضاوى، مركز المرأة فى الحياة الإسلامية، سلسلة رسائل ترشيد الصحوة(٤)، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.

ثانيا: تقارير:

(١) جابر عصفور (إشراف على الترجمة وتقديم)، التنوع البشرى الخلاق، تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧.
(٢) على ليلة، التراث والتغير الاجتماعى، التيار الإسلامى بين التأييد والمعارضة، قراءة فى الصحافة المصرية، تقارير بحث الكتاب الخامس، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.

(٣) عواد على(تقرير) ، العربى المسيحى اليوم، حلقتان نقاشيتان عقدتا فى عمان ١٦-١٧ أيلول ١٩٩٧، ١٣-١٤ كانون الأول ١٩٩٧، المعهد الملكى للدراسات الدينية، الأردن، ١٩٩٩.

ثالثا: الدوريات:

(١) مجلة أبواب، تتضمن مقالاً لـــ عبد السلام بنعبد العالى بعنوان الفكر الغربى والتحديث، دار الساقى، بيروت، العدد ٢٦، خريف ٢٠٠١ .
(٢) مجلة أبواب، تتضمن مقالاً لـــ ورويا بوروماند بعنوان لماذا انتهى إصلاح خاتمى إلى طريق مسدود!، بيروت، العدد ٢٨، ربيع ٢٠٠١ .
(٣) مجلة الآداب، تتضمن ملفاً عن الإمام محمد عبده بعنوان ١٥٠ عاماً على ولادته من إعداد وتقديم محمد جمال باروت، بيروت، العددان أكتوبر ونوفمبر ١٩٩٩.
(٤) مجلة الآداب، تتضمن ملفاً نهاية المثقف؟ ، إعداد محمد جمال باروت، بيروت، العددان يوليو وأغسطس ١٩٩٨ .
(٥) مجلة المقالات، تتضمن مقالاً لـــ زيزوهارى بعنوان الزمن والمجتمع ، ومقالاً لـــ برت فلنت بعنوان الثقافة الشعبية وثقافة النخبة ، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، العدد ١٢، ١٩٨٩.
(٦) مجلة المنار الجديد ، وتتضمن افتتاحية لجمال سلطان بعنوان التيار التجديدى فى الإخوان المسلمين، العدد٢٠، أكتوبر ٢٠٠٢.
(٧) مجلة الوعى المعاصر، العقلانية فى الفكر الإسلامى، محاور إصلاحية، مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع، سورية، لبنان، أكتوبر٢٠٠١.
(٨) مجلة رؤى مغايرة، إيران ما بعد الإسلامية، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، العدد ١٠، ١٩٩٩.
(٩) مجلة شئون الأوسط، تتضمن ملفاً حول الإسلام والغرب، مركز الدراسات الاستراتيجية، بيروت، خريف ٢٠٠٢ .
(١٠) مجلة علامات فى النقد، عدد خاص، قراءة فى النص، الفلاح للنشر والتوزيع، جدة، السعودية، المجلد العاشر، الجزء ٣٩، مارس ٢٠٠١
(١١) مجلة قضايا إسلامية معاصرة، التعددية والاختلاف، تجليات التعايش بين الأديان والثقافات (١ – ٢)، مركز الفلاح للنشر والتوزيع بالتعاون مع المركز الدولى لحوار الحضارات فى إيران، بيروت، العددان ٢٠ – ٢١، ٢٠٠٢ .

رابعا : مؤلفات باللغة الانجليزية:

(1) Barry Rubin , Islamic Fundamentalism in Egyptian politics , Macmillan Academic and Professional LTD, London, 1990.

(2) Gilles kepel, Jihad Expansion Et Declin D Gallimard ,France, 2000.

(3) James A.Beckford , New Religious Movements And Rapid social change, Sage Published / Unesco , London, India, First edition ,1986.

(4) Lawrence Rosen , The Justice of islam , Oxford University press INC,New York 2000.

(5) Montsemat gubernau and John Rex , The Ethnicity Reader Nationaltsm Malticulturalism and Migration, Palitypress , 1997.

(6) Rafiq zakaria , The struggle within Islam , Penguin Books , England , First , 1989.

(7) William Sims Bainbridge, The sociology of religious movements, Routledg , New York, London, 1997.

المؤلف

نبيل عبد الفتاح.

ولد بالقاهرة : ١٩٥٢/٢/٢٤.

المؤهلات العلمية : ليسانس فى الحقوق ١٩٧٤ - كلية الحقوق جامعة القاهرة .

درجة الماجستير من جامعة السوربون، باريس ١٩٨٤- ١٩٨٥ .

المهنة :

١ - عمل بالمحاماة ٧٤ - ١٩٧٩ .

٢ - باحث بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ٧٩ - ٨٧ .

٣ - خبير بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام من ٨٧- ٩٠.

٤ - رئيس وحدة البحوث الاجتماعية والقانونية بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية منذ عام ١٩٩٠ .

٥ - محرر مشارك فى التقرير الاستراتيجى العربى الذى يصدره مركز الأهرام من ١٩٧٧ حتى ١٩٩٤.

٦ - رئيس تحرير كتب مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية منذ ١٩٩٤ .

٧ - رئيس تحرير تقرير الحالة الدينية فى مصر منذ عام ١٩٩٦ .

٨ - يكتب بانتظام بجريدة الأهرام ومجلة الأهرام العربى .

كتب للمؤلف :

أولا: باللغة العربية :

١ - المصحف والسيف : صراع الدين والدولة فى مصر ، الناشر مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٤ .

٢ - خطاب الزمن الرمادى : رؤى فى أزمة الثقافة المصرية .. الناشر يافا للدراسات والنشر القاهرة ١٩٩٠.

٣ - عقل الأزمة : تأملات نقدية فى ثقافة العنف والغرائز والخيال المستور دار سيشات للدراسات والنشر القاهرة ١٩٩٣.

٤ – الوجه والقناع : الحركة الإسلامية والعنف والتطبيع دار سيشات للدراسات والنشر القاهرة ١٩٩٥.
٥- النص والرصاص : الإسلام السياسى والأقباط وأزمات الدولة الحديثة فى مصر – دار النهار اللبنانية – ديسمبر ١٩٩٧ .
٦- اليوتوبيا والجحيم: قضايا الحداثة والعولمة فى مصر. المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، القاهرة، ٢٠٠١م.

كتب باللغة الإنجليزية :

- Nabil Abdel Fattah Vailed Violence, Dar Sechat, Cairo, 1994.
- Nabil Abdel Fattah, B. Botiveau: Politiques Legislatives: Egypte, Tunisie, Algerie, Maroc, CEDEJ, Le Cairo, 1994.

باللغة الفرنسية :

- Baudauin Dupret, Maurits Berger, Laila Zwaini: Legal Pluralism in the Arab World, CEDEJ, Kluwer Law International, Niaasc, The Hauge, The Netherlands, 1999.

ثالثا : كتب بالاشتراك مع آخرين :

١- تاريخ مصر بين المنهج العلمى والصراع الحزبى ، د. أحمد عبد الله وآخرين ، دار شهدى للنشر ، القاهرة ١٩٨٨ .
٢- أزمه الخليج وتحديات الحاضر والمستقبل ، د . أحمد يوسف وآخرون اتحاد المحامين العرب، القاهرة ١٩٩٠ .
٣- انهيار الاتحاد السوفيتى وتأثيراته على الوطن العربى، د. طه عبدالعليم وآخرون مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام القاهرة ١٩٩٣ .
٤- مستقبل المنطقة العربية فى ضوء المتغيرات الإقليمية والدولية ، إشراف د . محمد صبحى عبد الحكيم ، وزارة الثقافة – الهيئة العامة لقصور الثقافة القاهرة ١٩٩٣ .

٥- تقرير الحالة الدينية فى مصر ١٩٩٥، "رئيس التحرير وصاحب الفكرة"، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ١٩٩٦، ويصدر باللغة الإيطالية عن Fondazione Giovanni Agnelli.

٦- تقرير الحالة الدينية فى مصر ١٩٩٦، "رئيس التحرير وصاحب الفكرة"، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ١٩٩٧.

رابعا : كتب تحت النشر :

- القضاء والسياسة فى مصر .

خامسا : مؤتمرات علمية :

شارك فى مؤتمرات علمية عديدة فى مصر، والأردن، وتونس، والجزائر، ولبنان، والنمسا، وفرنسا، وهولندا، والهند، وإيطاليا، والدنمارك، وقبرص، وإسبانيا، والمملكة المتحدة، والمغرب، وإندونيسيا وألمانيا، والنرويج، والسويد، وإيران.

الفهرس



وبعد أكثر من عشرة أعوام من عمر مكتبة الأسرة نستطيع أن نؤكد أن جيلاً كاملاً من شباب مصر نشأ على إصدارات هذه المكتبة التى قدمت خلال الأعوام الماضية ذخائر الإبداع والمعرفة المصرية والعربية والإنسانية النادرة وتقدم فى عامها الحادى عشر المزيد من الموسوعات الهامة إلى جانب روافد الإبداع والفكر زاداً معرفياً للأسرة المصرية وعلامة فارقة فى مسيرتها الحضارية .

سوزان مبارك


Bibliotheca Alexandrina
06559462

التنفيذ
الهيئة المصرية العامة للكتاب

٥٠٠ قرش